COSMOLOGIE ET THÉOLOGIE CHEZ GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Diffuseur exclusif

BREPOLS Publishers
Begijnhof 67
B – 2300 Turnhout (Belgium)
Tél. 00 32 14 44 80 20
Fax. 00 32 14 42 89 19
email : info.publishers@brepols.com
www.brepols.net

Comptes Bancaires

Crédit du Nord :	Banque ING Lille :
Crédit du Nord Centre Aff Roubaix	ING France-Lille
RIB : 30076 02919 61068404200 14	RIB 30438 00008 33894 03 6002 40
IBAN FR76 3007 6029 1961 0684 0420 014	IBAN FR76 3043 8000 0833 8940 3600 240
BIC NORDFRPP	BIC INGFRPP

Collection des Études Augustiniennes

Série Antiquité - 169

Anne **RICHARD**

COSMOLOGIE ET THÉOLOGIE CHEZ GRÉGOIRE DE NAZIANZE



Institut d'Études Augustiniennes
PARIS
2003

Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Livre

ISBN : 2-85121-193-5
ISSN : 1158-7032

Avant-propos

Un ami fidèle est un abri robuste,
qui le trouve a trouvé un trésor.
Un ami fidèle n'a pas de prix
et pas de poids pour peser sa valeur.

Sir. 6, 14-15.

Cet ouvrage est le résultat de patientes recherches, consacrées à l'étude des relations entre la représentation du monde telle qu'on la trouve chez Grégoire de Nazianze et le discours que cet auteur tient sur Dieu, particulièrement sur la Trinité divine. Le point de départ en a été la traduction commentée des Poèmes théologiques, dogmatiques I, I, 4 à 6 de Grégoire de Nazianze, centrés sur le monde et la Providence. Les deux premiers s'intègrent à un groupe de huit, connus sous le nom de *Poemata Arcana,* dans lesquels Grégoire récapitule l'ensemble de la doctrine chrétienne. J'avais été frappée par leur perspective totalisante, par leur ancrage, non seulement dans la tradition chrétienne, mais aussi dans le platonisme et, plus spécifiquement, dans le néoplatonisme, ainsi que par l'intégration de la réflexion trinitaire dans un texte ayant pour objet le monde. C'est en ce sens que, en étendant mon étude à l'ensemble de l'œuvre de Grégoire, j'ai tenté de prolonger ces premières intuitions et de voir comment est conçue chez lui la hiérarchie des êtres.

Mais si ce volume a finalement pu voir le jour malgré les difficultés propres à une tâche intellectuelle de longue haleine, c'est parce qu'à aucun moment je n'ai été seule pour l'affronter, et ces amitiés fidèles et secourables ont été le moteur qui m'a fait persévérer.

Ma reconnaissance va bien sûr à Mme M. Alexandre, qui a su guider ma recherche... et me sortir de l'ornière, toutes les fois que j'ai eu recours à elle : il n'est pas une seule de ses orientations qui ne m'ait éclairée efficacement et sa précision scientifique m'a beaucoup aidée à progresser sur ce point.

Qu'aurais-je fait également sans les Sources Chrétiennes ? Au moment d'aborder la partie la plus lourde de la rédaction, j'ai trouvé au quatrième étage de la rue du Plat une disponibilité sans limites : j'ai pu bénéficier non seulement de la bibliothèque spécialisée, mais des ordinateurs... et d'horaires sur mesure, sans lesquels cette marche forcée de quinze mois aurait été impossible. Ce sont vraiment des remerciements chaleureux que je voudrais ici exprimer, au P. D. Bertrand en particulier, mais aussi à toute l'équipe.

Les ressources de la bibliothèque de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem m'ont permis de continuer là-bas à partir de 1993 le travail entrepris tout en découvrant un pays qui m'a conquise. Et là encore, grâce à la générosité du P. E. Nodet qui a mis à ma disposition le matériel informatique de l'École, j'ai pu effectuer les retouches nécessaires dans les meilleures conditions.

Je souhaite aussi remercier vivement M. J.-C. Fredouille, non seulement d'avoir accepté de publier cet ouvrage aux Études Augustiniennes, mais aussi de m'avoir aidée, par ses orientations au moment de la recherche, à me frayer une voie professionnelle à Jérusalem.

Enfin, il ne faut pas passer sous silence la partie immergée de l'iceberg, si je puis dire, à savoir le soutien constant de mes collègues et de mes proches, sous ses multiples formes : depuis la patience de M. G. Béranger, alors directeur du Lycée Français de Jérusalem, qui m'a accordé le délai nécessaire pour achever la rédaction en temps voulu, jusqu'aux encouragements quotidiens de mes proches : leur intérêt pour l'évolution de mon travail, leur disponibilité pour m'alléger la tâche, mais aussi leur clairvoyance pour m'aider à voir les difficultés dans leur juste perspective, ont été l'appui sûr et continuel grâce auquel j'ai pu aller jusqu'au bout de cette entreprise.

Abréviations

Les références des œuvres de Grégoire de Nazianze sont données, pour les Discours (Or.) déjà édités, dans la collection des Sources Chrétiennes, pour les autres et pour les Poèmes (P.), dans la patrologie grecque de Migne, et pour les Lettres (Ep.) dans l'édition des Belles Lettres. En ce qui concerne les Lettres théologiques, nous avons conservé leur numérotation traditionnelle (n° 101, 102 et 202), tout en donnant le reste de la référence dans le volume des Sources Chrétiennes.

Nous avons suivi les abréviations de la Septante pour les références à l'Ancien Testament, celles de la Bible de Jérusalem pour le Nouveau.

La pagination des œuvres de Philon d'Alexandrie ainsi que les abréviations utilisées sont celles de l'édition du Cerf (Collection « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie »).

SC : Collection des Sources Chrétiennes

PG : Patrologie grecque

En l'absence d'éditions bilingues, les traductions sont de l'auteur. Dans le cas contraire, nous les avons parfois remaniées pour des raisons de style ou de précision : quand cela suppose une variation significative du sens, mention en est faite dans la note correspondante.

Introduction

Hiver 381. Retiré au fond de la Cappadoce, loin de l'éclat de Constantinople, écœuré par les luttes d'influence qui prennent le pas sur le bien de l'Église[1], affaibli par la maladie, un homme remercie l'anachorète Gigantios de sa lettre,

> « non parce que nous y recevons des louanges (car les louanges sont peu de chose), mais parce que tu penses juste, et que le lien de ta charité envers nous c'est l'espérance des mêmes biens et l'adoration sincère de la Trinité, – de cette Trinité que nous proclamons plus fréquemment que nous respirons, aussi bien quand il y a du danger à le faire que quand il n'y en a pas. Le reste, nous laissons les circonstances en disposer à leur gré ; mais cela, nous le gardons immuable en notre âme comme le seul trésor inaccessible à l'envie et vraiment nôtre. Car pour ma part, lorsque je réfléchis à tout cela, spécialement à toutes les tribulations qui nous ont assailli et qui nous assaillent, à l'étrangeté des maux qui nous harcèlent d'en haut et d'en bas, à la guerre que tout le monde nous fait sans que nous fassions aucun mal, et lorsque je regarde aussi ce seul fait que j'ai été jugé digne d'être le héros de la vérité quand la saine doctrine était rejetée et reléguée avec mépris dans une terre déserte, sans chemin et sans eau, ainsi qu'il est écrit[2], alors c'est trop peu dire que je dépose toute inquiétude, mais encore je surabonde de joie d'avoir été jugé digne de plus grandes choses que je ne le méritais[3]. »

Tel est, en peu de lignes, le bilan que Grégoire de Nazianze, âgé alors de cinquante-deux ans et moins de dix ans avant sa mort, dresse de sa carrière.

Son existence traverse de fait une époque charnière, celle de la transition de l'Empire païen à l'Empire chrétien, accomplie au milieu des soubresauts de la crise arienne et dans le contexte d'un extraordinaire foisonnement d'idées, où Grégoire lui-même a tenu un rôle de premier plan.

---

1. *Cf.* Ep. 130 (Belles Lettres p. 19-20) ; Or. 42, 20-22 (SC 384 p. 90-100).
2. 2 Co 7, 4.
3. Ep. 100 (Belles Lettres p. 117-118).

I. – Le contexte d'ensemble

Né sous le règne de Constantin, quelque seize ans après l'édit de Milan, notre auteur a connu successivement la domination de Constance, de 337 à 361, dont la politique favorable aux ariens était parvenue à assurer leur prépondérance sur toute l'étendue de l'Empire, puis les deux ans du règne de Julien avec sa tentative menaçante de restauration du paganisme, puis, après le bref intervalle du règne de Jovien, de 364 à 378 celui de Valens, empereur ouvertement arien opposé aux homéousiens et aux nicéens ; enfin, depuis 379, Théodose, qui s'est fait le champion de l'orthodoxie, a contribué au retrait définitif de l'arianisme en Orient.

L'on comprend donc que la vie de Grégoire de Nazianze n'ait pas été de tout repos. Au IVe siècle, le paganisme tient encore ses bastions, particulièrement dans les hautes classes de la société et parmi les intellectuels. La correspondance de notre auteur en est un bon témoin : une grande partie de ses destinataires s'avèrent être des païens. Athènes, où Grégoire a séjourné pour ses études pendant presque dix ans, continuait d'être le haut lieu de la philosophie grecque, même s'il faut attendre Plutarque à la fin du IVe siècle et Proclus au début du Ve pour voir la tradition platonicienne et néoplatonicienne y retrouver une nouvelle vitalité[4]. Les écoles de rhétorique, où il s'est formé, offraient un enseignement encyclopédique tout nourri de culture hellénistique. Si l'on en croit Grégoire lui-même, les disciplines abordées allaient de l'art oratoire à la médecine, en passant par la grammaire, la philosophie (théorique, pratique et logique), l'astronomie, la géométrie et la morale[5]. S'il est vrai qu'il n'a pas été étudiant des écoles de philosophie, il n'en demeure pas moins que sa pensée, outre une série de thèmes familiers au stoïcisme, porte profondément la marque de la philosophie platonicienne et, pensons-nous à la suite de R. P. C. Hanson[6], également celle du néoplatonisme.

D'autre part, l'abondance des références à la littérature grecque dans ses œuvres témoigne assez de l'imprégnation qu'il en a reçue et lui-même reconnaît que, de ce point de vue, pour une personne insuffisamment ferme dans la foi, Athènes risquait particulièrement d'être « nuisible dans ce qui se réfère à l'âme » (βλαβεραὶ... τὰ εἰς τὴν ψυχήν) du fait qu'elle abondait plus que le

4. *Cf.* G. Reale, *Storia della filosofia antica,* IV, « Le scuole dell'età imperiale », p. 663-668.

5. *Cf.* Or. 43, 23 (SC 384 p. 174-176).

6. *The Search for the Christian Doctrine of God,* p. 867-868. *Cf. infra,* chap. V *passim* et chap. VI (II, 3).

reste de la Grèce de la « mauvaise richesse » (τὸν κακὸν πλοῦτον) constituée par les orateurs païens[7]. À l'exception de Prohairesios, les maîtres de Grégoire, particulièrement Himerios, étaient païens.

D'autre part, quelques années plus tard, l'offensive anti-chrétienne menée par Julien a également constitué une sérieuse menace pour l'Église dans la mesure où, en plus du pouvoir que lui donnaient ses fonctions, l'empereur apostat s'est aussi livré à une attaque théorique du christianisme : critique des Écritures, du Christ, des apôtres, accusation d'irrationalité, de manque de culture et de sens civique[8]. Sa tentative de maintenir les chrétiens en marge de la vie intellectuelle montre assez à quel point il cherchait à paganiser de nouveau l'Empire du dedans, et le soulagement exprimé par Grégoire dans ses Discours 4 et 5 à l'occasion de sa mort reflète bien la gravité de la menace. En même temps, l'on peut discerner dans ces invectives le rôle de premier plan qu'a joué notre auteur dans la mêlée : il s'y fait – avec quelle énergie ! – le porte-voix du christianisme pour clamer haut et fort son aptitude à participer à tous les aspects de la vie culturelle, dans laquelle il revendique par conséquent pour les chrétiens une place de droit[9].

Par ailleurs, dans le domaine théologique, le IVe siècle est aussi une période particulièrement florissante. Grégoire a reçu davantage la marque de la tradition alexandrine, en particulier grâce à ses séjours à Césarée de Palestine et Alexandrie, avant de se rendre à Athènes. Il a pu s'y familiariser avec les écrits de Philon[10], Clément, Origène, Didyme et Athanase. Origène jouissait encore alors d'un prestige considérable, même si les premières critiques (Méthode d'Olympe, Eustathe d'Antioche, Pierre d'Alexandrie) avaient commencé à poindre au début du siècle ; mais l'*Apologie* de Pamphile et Eusèbe, le soutien inconditionnel de Didyme l'Aveugle et l'appui d'un homme aussi orthodoxe qu'Athanase avaient maintenu son rayonnement pratiquement intact. Grégoire lui-même a non seulement lu ses œuvres, mais, avec la collaboration de Basile, en a sélectionné une série de passages pour composer une anthologie connue sous le nom de *Philocalie.* Ce n'est qu'à partir de 374, avec l'offensive d'Épiphane de Salamine, que la controverse va véritablement se déclencher. Cependant, à aucun moment celle-ci ne transparaît dans les écrits de notre auteur.

7. Or. 43, 23 (SC 384 p. 174-176).

8. *Cf.* p. ex. A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église,* t. III, p. 183-191 et 198-201.

9. *Cf.* p. ex. Or. 4, 95-124 (SC 309 p. 234-292).

10. D'après D. Runia, *Philo in early Christian Literature,* p. 241-243, Grégoire de Nazianze a dû étudier de façon approfondie les écrits philoniens, mais l'absence totale de référence explicite à cet auteur dans ses œuvres laisserait supposer qu'il a dû ne pas y avoir accès facilement par la suite.

C'est qu'en effet, ce qui a occupé la première place dans sa carrière, comme lui-même en fait foi à plusieurs reprises (et pour reprendre l'idée développée dans sa lettre à Gigantios que nous mentionnions au début de cette introduction), c'est la défense de la foi catholique en la Trinité divine contre le raz-de-marée arien qui a accompagné la plus grande partie de son existence. À peine ordonné prêtre en 361 ou 362, quelque temps après son retour d'Athènes, il doit faire face en 363-364 au schisme d'une partie de la communauté chrétienne de Nazianze à propos d'une formule trinitaire ambiguë imprudemment signée par son père, alors évêque de Nazianze[11]. Quelques années plus tard, alors que Basile est déjà devenu évêque de Césarée, les deux amis font front devant Valens en refusant de signer la formule hérétique de Rimini-Constantinople et échappent de peu au bannissement. En 379, c'est pour diriger la minorité catholique de Constantinople pressée de toutes parts par les ariens que Grégoire est sollicité pour occuper les fonctions d'évêque de cette ville. Enfin, c'est en tant que champion de la foi trinitaire qu'en 381 il est appelé à présider le concile de Constantinople. Sur l'ensemble de son œuvre, rares sont les écrits où n'apparaisse pas, ne serait-ce qu'à titre de digression, un développement sur la foi catholique en la Trinité[12].

II. – La place de la cosmologie dans la pensée de Grégoire de Nazianze

Comment situer alors la cosmologie de notre auteur ? De prime abord, la question semble manquer quelque peu de pertinence dans la mesure où aucune de ses œuvres n'est consacrée exclusivement à ce sujet, qu'il ne développe qu'incidemment, tantôt de façon ponctuelle, tantôt en s'étendant davantage, mais toujours dans le cadre de discussions centrées sur la « théologie », prise au sens du IVe siècle, c'est-à-dire le discours sur Dieu par opposition à l'« économie » ou administration du monde par la Providence divine intégrant l'histoire de la chute et du salut. Comme nous l'avons dit, ce qui est au cœur de ses écrits, c'est la défense de la Trinité divine face à l'arianisme qui prétendait amoindrir la pleine égalité du Fils et du Saint-Esprit avec le Père.

11. *Cf.* l'introduction au Discours 6 par M.-A. Calvet (SC 405 p. 19-32).

12. À titre d'échantillon, voici un relevé de quelques textes où figure une réflexion approfondie sur ce sujet : Or. 1, 2, 3, 6, 18, 21, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 40, 42, 43, 45 ; P. I, I, 1 ; I, I, 3 ; I, I, 4 ; I, II, 10 ; II, II, 8. Nous reviendrons plus en détail sur la crise arienne dans l'introduction de la deuxième partie.

Cependant ce fait indéniable ne doit pas en masquer un autre, non moins certain, qui est la présence chez Grégoire de Nazianze d'une vision du monde à la fois globale et cohérente et que l'on retrouve tout au long de son œuvre, en filigrane souvent, ou envisagée seulement de manière partielle, mais parfois aussi intégralement exposée : c'est en ce sens que nous pouvons parler d'une cosmologie de Grégoire de Nazianze et l'un des buts de notre travail sera d'en retrouver les contours tout en la situant parmi les représentations du monde élaborées tant par la philosophie hellénistique que par la pensée chrétienne antérieure. Mais au-delà de cette caractérisation, c'est sa place au sein de la réflexion trinitaire de Grégoire de Nazianze qui retiendra particulièrement notre attention : nous estimons en effet que la façon dont il résout au niveau théologique l'aporie posée par l'arianisme a des répercussions importantes sur sa vision du monde, en particulier quand il s'agit d'articuler entre eux les différents niveaux d'être. Cependant, avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous a paru opportun de définir exactement la perspective de notre auteur dans le domaine cosmologique : quelle connaissance du monde il prétend donner, quels en sont les fondements, quelles en sont les limites.

Grégoire de Nazianze nous propose une vision d'ensemble des êtres, destinée à rendre compte de tout ce qui est, et se situant par conséquent à un niveau métaphysique et théologique et non à celui des sciences expérimentales comme la physique ou l'astronomie. Certes, grâce à l'éducation complète ou ἐγκύκλιος παιδεία qu'il a reçue à Athènes, il possède une certaine formation scientifique, comme lui-même l'atteste au moment où il évoque les études suivies par Basile et qui ont aussi été les siennes. Mais il mentionne également à ce propos que Basile, lui, en raison de sa santé, avait accordé une importance particulière à la médecine, chose qui ne semble pas avoir été son cas[13]. Au contraire, un des motifs qui l'avait poussé à préférer étudier à Athènes plutôt qu'à Alexandrie était l'orientation nettement plus littéraire de la première. Comme le fait remarquer J. Bernardi, il fallait qu'il eût une passion bien prononcée pour les lettres pour s'aventurer dans une ville qui souffrait d'une mauvaise réputation en milieu chrétien en raison du polythéisme et de l'immoralité véhiculés par la culture hellénistique[14]. D'autre part, sur la fin de ses études, il semble que Grégoire ait pensé pendant un temps rester à Athènes pour exercer comme professeur de rhétorique[15]. On peut donc dire qu'il n'a pas de véritable compétence technique dans le domaine scientifique et de fait, à la différence de

13. *Cf.* Or. 43, 23 (SC 384 p. 174-176) et J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 335, n. 5.

14. *Op. cit.* p. 112-113.

15. *Ibid.* p. 114-115, 121.

Basile[16], ne lui accorde guère d'intérêt : lorsque par exception il mentionne des théories scientifiques débattues à son époque, loin de s'attarder à examiner leur validité, il ne les présente que pour les rejeter en bloc, comme dans le Poème I, I, 8 *Sur l'âme*[17], où il nie l'identification de l'âme au feu, à l'air, au sang et à la convergence harmonieuse des parties du corps, au nom de sa dignité d'image de Dieu douée d'intelligence et de responsabilité morale ; ou bien il ne fait allusion à ces théories que dans le cadre d'une énumération, sans s'y arrêter, comme dans le Discours 28 où il évoque ainsi la complexité des êtres vivants, destinée à faire toucher du doigt la supériorité de l'intelligence divine qui les a créés[18].

Ce manque d'intérêt se double, comme chez Basile cette fois, de la conscience d'une insuffisance fondamentale de la science, incapable de donner le dernier mot sur la réalité : la tradition chrétienne antérieure opposait déjà habituellement l'incertitude des hypothèses scientifiques à la clarté des enseignements divins[19] et Basile qui les considère comme inutiles, quand elles ne sont pas erronées, reproche de plus à leurs tenants de chercher souvent à travers elles à donner du monde une explication athée[20]. Nous trouvons une préoccupation analogue chez Grégoire, manifeste dans sa façon d'aborder la démarche scientifique : la connaissance du monde pour elle-même est présentée comme une science mineure, qui n'a de valeur que dans la mesure où elle conduit à Dieu : ainsi Césaire son frère sut-il en éviter les dangers, reconnaître derrière les phénomènes astronomiques la Providence divine[21] et se laisser guider à travers les vicissitudes de ce monde jusqu'aux biens véritables[22]. Lorsque Grégoire évoque la question de la pluralité des mondes, il la range parmi les questions secondaires, où l'erreur est sans danger[23] parce que l'important est que Dieu en soit le Créateur. Il adopte la même attitude

16. Voir par exemple l'abondance des questions scientifiques examinées dans les *Homélies sur l'Hexaemeron* et en particulier la mention des différentes représentations physiques du monde dans la neuvième homélie (chap. I), élucidées dans les notes (SC 26 bis p. 480-481) : une sphère (Platon, Aristote, les stoïciens), un cylindre (Anaximandre), un tambourin (Leucippe), un bassin plat creusé par-dessous (Démocrite), même si l'on peut penser qu'une telle énumération a probablement sa source dans un manuel.

17. V. 7-17 (PG 37, 447-448). Voir à ce propos le commentaire détaillé de D. A. SYKES dans *Saint Gregory of Nazianzus, Poemata Arcana*, p. 217-225.

18. *Cf.* chap. 22-23 (SC 250 p. 144-150).

19. *Cf.* THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, III, 16-17.

20. *Homélies sur l'Hexaemeron*, I, 1 ss.

21. Or. 7, 7 (SC 405 p. 194).

22. Or. 7, 9-11 et 20-21 (SC 405 p. 202-206 et 230-234).

23. Or. 27, 10 (SC 250 p. 96).

indifférente par rapport au vocabulaire technique de l'astronomie : le fait capital, c'est que les astres soient soumis à la Providence divine[24].

Par ailleurs Grégoire se réfère à la science chaque fois qu'il veut borner l'ambition de l'intelligence humaine : si nous ne sommes même pas capables de percer les secrets du monde sensible créé, comment pouvons-nous prétendre être infaillibles lorsque nous essayons de parler de Dieu ?

> « Si de tout cela tu n'as rien compris, homme, si tu ne sais pas qui tu es, toi qui raisonnes là-dessus, si tu n'as pas compris ce dont même les sens témoignent, comment prétends-tu connaître Dieu précisément, son essence et sa grandeur ? Grande absurdité que cela[25] ! »

La science apparaît donc chez lui comme un moyen de refréner la curiosité indiscrète sur Dieu, ou comme un dérivatif aux enjeux moins risqués pour ceux qui se sentent une âme de chercheur : elle nous aide à connaître nos limites, à accepter en ce monde le clair-obscur en matière de théologie et à désirer passer dans l'autre monde pour être en mesure de pénétrer les réalités supérieures[26]. Étant secondaire par rapport à la théologie, elle offre néanmoins à l'homme un domaine de recherches qui le dépasse, non par sa nature, mais par son ampleur. L'admiration de Grégoire se fait particulièrement vive lorsqu'il considère qu'il existe à l'intérieur du monde sensible une possibilité de communication spirituelle[27] ; mais ici encore le phénomène ne l'intéresse que dans une perspective théologique : qu'elle indique la complexité de l'univers ou les limites de l'intelligence humaine, la science est avant tout pour Grégoire une voie menant à reconnaître la grandeur de Dieu.

C'est aussi pourquoi la science détachée de la théologie perd sa dignité et jusqu'à sa capacité de faire comprendre les réalités créées[28] : elle devient

24. *Cf.* P. I, I, 5, 65-71 (PG 37, 429).

25. Or. 20, 11 (SC 270 p. 80) : Εἰ τούτων μηδὲν κατενόησας, ὦ ἄνθρωπε, (...) εἰ σαυτὸν οὐκ ἔγνως ὅστις εἶ ὁ περὶ τούτων διαλεγόμενος, εἰ ταῦτα οὐ κατέλαβες ὧν καὶ ἡ αἴσθησις μάρτυς, πῶς Θεὸν ἀκριβῶς, ὅπερ τε καὶ ὅσον ἐστίν, εἰδέναι ὑπολαμβάνεις ; Πολλῆς τοῦτο τῆς ἀλογίας. Voir aussi Or. 28, 8 ; 29, 8 ; 31, 8 (SC 250 p. 164, 192, 290). Noter que le même argument se trouve chez ATHANASE pour défendre la divinité du Saint-Esprit (*Lettres à Sérapion*, III, PG 26, 572 C 10-573 A 16).

26. Or. 22, 11 (SC 270 p. 240-242).

27. *Cf.* Or. 20, 11 (SC 270 p. 80) ; 28, 22 (SC 250 p. 144-146) ; 32, 27 (SC 318 p. 142-144).

28. En ce sens, la science s'apparente pleinement à la dialectique telle que la décrit J.-M. MATHIEU, *Structure et méthode de l'œuvre doctrinale de Grégoire de Nazianze*, p. 65-67. Si les quatre textes de Grégoire délimitant son domaine de compétence s'accordent pour lui dénier toute valeur dans le domaine théologique, mais fluctuent pour savoir si elle peut légitimement ou non s'appliquer à l'homme et au monde, c'est parce qu'elle n'a « pas de domaine propre », son contenu est « variable et toujours défini comme secondaire ». « Dans le

restreinte à une description des phénomènes observés sans parvenir à remonter vraiment à leurs causes, elle perd sa beauté et sa simplicité pour se changer en un discours touffu masquant mal son échec. Un passage du Discours 28 est particulièrement éloquent à cet égard : engagé dans l'énumération des merveilles de l'univers dont la compréhension échappe à l'homme, Grégoire s'arrête sur le cas particulier des orages et interpelle le scientifique prétentieux :

> « Que me philosopheras-tu sur les éclairs et les tonnerres, toi qui tonnes de la terre et qui ne brilles même pas de petites étincelles de la vérité ? Quelles vapeurs provenant de la terre donneras-tu comme causes productrices des nuages, ou bien un certain épaississement de l'air, ou une compression des nuages les plus légers ou un entrechoquement, afin que la compression produise pour toi l'éclair, et le choc, le tonnerre ? Ou encore, quel vent, se trouvant resserré, puis n'ayant pas d'issue, produira les éclairs par la compression, et le tonnerre par le choc[29] ? »

Au-delà des allusions aux théories scientifiques contemporaines (dont on peut trouver un exemple chez Stobée[30], ce qu'il faut surtout remarquer dans cette apostrophe, c'est la façon dont Grégoire conjugue la complexité des explications avec l'accusation lancée au pseudo-philosophe de se prendre pour Dieu : tout se passe pour celui-ci comme si les éléments naturels seuls étaient à l'œuvre pour causer les phénomènes atmosphériques décrits (αἰτιάσῃ, δημιουργοὺς, ἀπεργάσηται)... et le résultat est une théorie dérisoire accumulant les hypothèses (remarquer l'accumulation des ἤ) et prête à forcer la réalité pour se donner l'illusion de rendre compte des phénomènes (comme le souligne l'emploi répété de ἵνα et σοι). Sans référence à Dieu, le seul raisonnement scientifique est invalide : on perd la hauteur et tout devient confus, hypothétique et sans beauté. Aussi Grégoire enchaîne-t-il sur la nécessité de la foi :

> « Si tu as parcouru avec ta pensée l'air et tout ce qui s'y rapporte, touche maintenant avec moi le ciel même et les choses célestes ; mais que la foi nous conduise plus que la raison (πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς ἢ λόγος), si vraiment tu as compris ta faiblesse à propos de ce qui est plus près de toi, et si

---

domaine de la théologie propre, les résultats de la dialectique étaient toujours négatifs ; ici [dans l'étude de l'homme et du monde], ils seront toujours incertains. La méthode hellénique peut être utilisée, elle n'aura jamais valeur de science » (p. 65). *Cf.* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Or. 2, 35-36 (SC 247 p. 134-136) ; 27, 10 (SC 250 p. 94-98) ; 28, 22-31 (p. 144-174) ; 32, 27 (SC 318 p. 142-144).

29. Or. 28, 28 (SC 250 p. 164-165) : Τί μοι φιλοσοφήσεις περὶ ἀστραπῶν καὶ βροντῶν, ὦ βροντῶν ἀπὸ γῆς σὺ καὶ οὐδὲ μικροῖς σπινθῆρσι τῆς ἀληθείας λαμπόμενε ; Τίνας ἀτμοὺς ἀπὸ γῆς αἰτιάσῃ νέφους δημιουργοὺς, ἢ ἀέρος πύκνωσίν τινα ἢ νεφῶν τῶν μανοτάτων θλίψιν ἢ σύρρηξιν, ἵνα ἡ μὲν θλίψις σοι τὴν ἀστραπήν, ἡ δὲ ῥῆξις τὴν βροντὴν ἀπεργάσηται ; Ποῖον δὲ πνεῦμα στενοχωρούμενον εἶτα οὐκ ἔχον διέξοδον, ἵνα ἀστράψῃ θλιβόμενον, καὶ βροντήσῃ ῥηγνύμενον ;

30. *Cf. Eclogae physicae*, I, 291 *in* H. DIELS, *Dox. gr.* p. 367-370.

> tu as reconnu que la raison, c'est de reconnaître ce qui est au-dessus d'elle (καὶ λόγον ἔγνως τὸ γνῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον), afin de ne pas être complètement terrestre ou attaché à la terre, ignorant jusqu'à ceci même : ton ignorance[31]. »

La critique sous-jacente, qui va être développée dans le paragraphe suivant est que la science croit pouvoir par elle-même rendre compte des phénomènes sans voir qu'en les détachant de leur cause principale, elle se prive par là même des moyens de fournir une explication : elle en vient alors à confondre les lois qu'elle élabore avec la compréhension des causes, car pour Grégoire – du moins dans le contexte polémique des *Discours théologiques*, dont l'un des buts est de rabattre l'arrogance rationaliste des ariens en les amenant à prendre conscience des limites de l'intelligence humaine –, les lois scientifiques ne sauraient prétendre au statut de causes :

> « Soit ! Tu saisis, pour les astres, des mouvements circulaires, des périodes, des rapprochements et des éloignements, des levers et des couchers, quelques parties du zodiaque, des subtilités, et tout ce qui te permet d'être fier de cette admirable science qui est la tienne : ce n'est pas encore une saisie de la réalité, c'est seulement l'observation d'un certain mouvement (οὔπω τοῦτο κατάληψις τῶν ὄντων ἐστίν, ἀλλὰ κινήσεώς τινος ἐπιτήρησις) ; cette observation a été confirmée par une assez longue pratique (πλείονι γυμνασίᾳ βεβαιωθεῖσα), elle a groupé en un ensemble des observations dues à plusieurs (εἰς ἓν ἀγαγοῦσα τὰ τηρηθέντα πλείοσιν), elle a fait ensuite imaginer une explication (εἶτα λόγον ἐπινοήσασα), et l'on a appelé cela la science (ἐπιστήμη προσηγορεύθη[32]). »

Attitude simpliste ? Méconnaissance de la démarche scientifique ? Certes, mais attitude compréhensible à une époque où la spécificité de chaque science est loin d'être dégagée, où la nature de l'âme, par exemple, comme nous avons déjà pu le voir[33], est objet d'étude aussi bien pour les philosophes que pour les naturalistes, où l'astronome est à la fois mathématicien, philosophe, et théologien. Le développement de la science moderne, expérimentale, consciente de proposer dans ses modèles, non la réalité complète, mais les aspects qu'elle considère comme pertinents dans le cadre d'une théorie donnée, soucieuse d'avoir plusieurs prises indépendantes et convergentes sur un même phénomène avant de proposer une loi, et indissociable des applications techniques qui bien souvent constituent la pierre de touche de la validité d'une théorie, a permis à la science de s'assurer une crédibilité à laquelle elle ne pouvait prétendre au IVᵉ siècle, mais aussi de percevoir plus clairement son domaine spécifique, notamment en ce qui la distingue de la métaphysique, comme l'exprime

---

31. Or. 28, 28 (SC 250 p. 164-166).

32. Or. 28, 29 (SC 250 p. 166).

33. *Cf. supra*, note 17.

excellemment le scientifique et philosophe Mariano Artigas à propos du problème de l'origine de l'univers :

> « Dans le cas de l'origine de l'univers, la science peut étudier comment ont surgi certains états de l'univers à partir d'autres, jusqu'à arriver à des états peut-être très primitifs, ou à d'autres possibles états encore insoupçonnés ; mais toujours elle doit supposer qu'il s'agit de passages physiques d'un état à l'autre. Le problème de la création, qui implique une action divine qui se trouve au-dessus de la nature, et le problème de l'origine absolue du temps débordent les possibilités de la perspective scientifique, parce qu'ils ne se réfèrent pas à des passages entre des états physiques qui pourraient s'expliquer par des causes naturelles[34]. »

En ce sens, s'il manque à Grégoire le sens de la hiérarchie des causes[35], et s'il partage naturellement avec Basile et Grégoire de Nysse cette confusion des plans physique et métaphysique, il est vrai aussi que, du fait qu'il laisse de côté les discussions scientifiques lorsqu'il traite de questions théologiques, il évite plus facilement de se heurter de front à cet écueil. Nous n'avons relevé qu'un passage attestant cette confusion dans son œuvre, le Poème I, II, 34, *Définitions approximatives*, où il présente de façon continue, sans indiquer le moindre changement de niveau, l'ensemble des êtres, Dieu et le monde, mêlant les distinctions théologiques (Dieu, les anges et les démons, le monde visible, l'homme image de Dieu), philosophiques (matière et formes) et physiques (les éléments[36]). Mais il n'y a pas trace chez lui par exemple de ces discussions sur lesquelles Basile et Grégoire de Nysse s'étendent à loisir à propos des « eaux du dessus[37] », l'un voyant en elles une espèce de réservoir préservant momentanément le monde d'être détruit par le feu[38], l'autre, opposé à la doctrine stoïcienne de la conflagration finale, adoptant par conséquent une interprétation allégorique fondée sur le fait que le lieu naturel de l'eau n'est pas au-dessus de l'air[39]. On peut donc affirmer que, de fait sinon de droit, l'œuvre de Grégoire de Nazianze se situe, elle, clairement à un niveau philosophique et théologique, comme

---

34. M. ARTIGAS, *Ciencia y fe – Nuevas perspectivas*, p. 162 (Pamplona, EUNSA, 1992).

35. Cela se voit avec une clarté particulière dans le Poème II, II, 4, 69-88, où Grégoire défend la bonté des différentes sciences au nom de leur valeur propédeutique pour la théologie, laquelle constitue en réalité la seule véritable science qui doit imprégner toutes les autres : ces dernières diffèrent de la théologie par l'objet auquel elles s'appliquent, mais non par un point de vue causal spécifique.

36. V. 1-20 (PG 37, 945-947).

37. Gen. 1, 7.

38. *Hexaemeron* III, 5 (SC 26 bis p. 212-216).

39. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Hexaemeron* (PG 44, 80 D-81 A). *Cf.* E. CORSINI, « Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'*Hexaemeron* de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 1 (1957), p. 94-103.

l'indique son programme d'enseignement du Discours 2 : « nos doctrines », ce sont

> « tout le contenu de la philosophie sur les mondes ou le monde, sur la matière, sur l'âme, sur l'intelligence et les natures intelligibles, les bonnes et les mauvaises, sur la Providence qui lie ensemble et dirige jusqu'au bout aussi bien ce qui semble survenir légitimement que ce qui a l'air absurde pour un jugement à ras de terre et humain.
>
> C'est encore tout ce qui concerne notre composition première et notre remodelage final, les préfigurations, la vérité, les testaments, le premier et le second avènements du Christ, son Incarnation, sa Passion et sa mort, tout ce qui concerne la résurrection, la fin, le jugement et la rétribution (la honteuse et la glorieuse), et pour finir, tout ce qu'il faut admettre sur le principe qu'est la bienheureuse Trinité[40]. »

Texte frappant s'il en est, car il atteste la survivance au IVe siècle des cadres de pensée adoptés par l'hellénisme dès le IIe siècle pour l'exposition du système du monde dans les différentes écoles : nous retrouvons la double orientation, « verticale », celle qui ordonne ontologiquement la chaîne des êtres, et celle qui les considère dans leur devenir, incluant une chute, un retour progressif à l'état de béatitude grâce à une rédemption et une perspective eschatologique débouchant sur la connaissance du Dieu qui jusque là était resté caché. Sans cesser d'exposer le message chrétien, Grégoire l'intègre dans les cadres de pensée de la culture contemporaine et il n'est pas très difficile de retrouver dans son œuvre l'organisation doctrinale mise en lumière par A.-J. Festugière, en particulier dans les trois derniers volumes de *La révélation d'Hermès Trismégiste* : *Le Dieu cosmique,* titre qui deviendrait plutôt chez Grégoire *Dieu et le cosmos, Les doctrines de l'âme,* c'est-à-dire l'« économie » ou histoire de la chute et du salut, et enfin *Le Dieu inconnu et la gnose,* soit pour notre auteur *La révélation du Dieu Trinité.*

Aussi allons-nous retracer les principaux aspects de sa cosmologie en suivant l'ordre que lui-même nous propose, en tenant compte du fait que, bien sûr, pour Grégoire le « Dieu du monde » et le « Dieu caché » sont un seul et même Dieu qui dès ici-bas commence à se révéler au monde.

---

40. Or. 2, 35-36 (SC 247 p. 134-136).

III. – La cosmologie de Grégoire de Nazianze : caractérisation d'ensemble

1. *Les textes essentiels – Analyse*

Les pages précédentes l'ont établi clairement : pour Grégoire de Nazianze la considération du monde inclut la considération de son principe ultime, sa cosmologie ne se situe donc pas au niveau des sciences expérimentales mais sur un plan métaphysique et théologique.

L'on trouve dans son œuvre un certain nombre de passages où Grégoire brosse un tableau complet, si l'on peut dire, de l'ensemble des êtres, en plus d'une foule d'autres où il se borne à ce que l'on pourrait appeler une étude de détail, précisant sa pensée sur un aspect déterminé. À l'heure de tenter une synthèse sur sa cosmologie, il nous a paru important de recenser les textes du premier groupe et nous avons obtenu le résultat suivant : les Discours 6, 12-18, 28, 22-31 et 38, 7-13 (lequel est repris littéralement dans le Discours 45, 3-9), et les Poèmes I, II, 1, 20-214 et I, II, 10, 90-152. Une mention spéciale doit être réservée aux poèmes dits *Arcana* (I, I, 1-5 et 7-9) : nous y reviendrons après avoir parcouru le contenu des autres passages, que nous avons envisagés par ordre thématique.

1.1. *Le Discours 28,* Sur la théologie

Il s'agit du deuxième des *Discours théologiques,* prononcés par Grégoire durant le temps pascal de l'année 380[41]. Il vise tout entier à attirer l'attention des auditeurs sur la transcendance divine et par conséquent sur la difficulté de parler de Dieu. Dans la dernière partie, Grégoire se propose de le faire saisir à partir d'une remontée progressive du monde matériel jusqu'à Dieu. Partant de ce qu'il y a de plus immédiat pour l'homme, à savoir l'homme lui-même (chap. 22), il parcourt successivement le règne animal – terrestre, aquatique, aérien – dans sa diversité et sa complexité (chap. 23-25), puis les règnes végétal et minéral avec leur utilité et leur beauté (chap. 26), et s'élève ensuite à la considération de la géographie terrestre et des phénomènes naturels se produisant habituellement ou

41. Pour ce qui est de la chronologie des œuvres de Grégoire de Nazianze, nous nous sommes appuyée sur les études suivantes : J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens : le prédicateur et son auditoire* ; pour les Discours 20 à 43, J. M. Szymusiak, « Pour une chronologie des Discours de Saint Grégoire de Nazianze », *Vigiliae Christianae* 20 (1966), p. 183-189 ; pour les Poèmes, P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze.*

plus exceptionnellement sur la terre ferme et dans les océans (chap. 26-27) : partout il retrouve des traces de l'incommensurable sagesse divine, de son intelligence et de sa magnanimité, ainsi que de sa puissance qui lui permet par sa seule volonté de faire subsister tout cela. À partir du chapitre 28, Grégoire passe – non sans une certaine hésitation, due à la conscience des limitations de la science humaine en la matière – à la considération des phénomènes célestes, atmosphériques tout d'abord (chap. 28), puis astronomiques (chap. 29-30), où il reprend entre autres l'analogie platonicienne entre le soleil et Dieu. Durant toute cette première étape, centrée sur le monde matériel, il multiplie les questions destinées à susciter l'admiration devant l'infinité de l'intelligence et du pouvoir de Dieu. Mais loin de s'arrêter là, il invite ensuite son auditeur à franchir la frontière du sensible pour s'élever au domaine des créatures intelligibles que sont les anges (chap. 31), devant lesquels l'étonnement devient presque du vertige. Il peut ainsi conclure son discours sur ce à quoi il voulait aboutir :

> « que même la nature des choses secondes (τῶν δευτέρων) est au-dessus de notre intelligence (νοῦ κρείττων) ; ainsi en est-il à plus forte raison de la nature qui est première et seule (πρώτης καὶ μόνης) – car j'hésite à dire : celle qui est au-dessus de tout (ὑπὲρ ἅπαντα[42]). »

L'originalité de ce passage par rapport aux autres textes où Grégoire offre une vision d'ensemble des êtres consiste dans la démarche adoptée, qui s'avère être ascendante : une fois qu'il a considéré l'être humain, l'orateur se hausse du monde matériel (terrestre, aérien puis intersidéral) vers Dieu en passant par le monde spirituel des anges ; il tend vers Dieu, pointe vers lui l'acuité de son intelligence sans parvenir à le saisir complètement – ce qui est précisément le but recherché : faire percevoir la transcendance divine. Dans les autres textes, en revanche, comme nous allons le voir, la démarche est inverse : Grégoire part de Dieu pour descendre par degrés jusqu'aux créatures matérielles.

1.2. *Le Discours 6,* Sur la paix

Dans le Discours 6, Grégoire célèbre le retour de la paix entre les moines de Nazianze et leur évêque, son père, Grégoire l'Ancien : le différend causé par la signature d'une formule de foi ambiguë – peut-être celle d'Antioche d'octobre 363, selon M.-A. Calvet-Sébasti[43] –, s'est dissipé et l'orthodoxie de Grégoire l'Ancien a été mise en lumière. Grégoire veut donner à ses propos une portée plus universelle en soulignant la correspondance étroite entre l'harmonie de la communauté chrétienne et celle de l'univers : dans l'un et l'autre cas, toute dissension est destructrice en ce qu'elle rompt de l'intérieur l'ordination de tous

42. Or. 28, 31 (SC 250 p. 174).

43. *Cf.* SC 405 p. 30.

les êtres à Dieu, source et achèvement de l'ordre et de la beauté. Se déploie alors sous nos yeux la fresque de tous les êtres, en commençant par leur auteur : l'être (οὐσία[44]) le plus beau et le plus haut – et peut-être, ajoute Grégoire, serait-il plus exact de dire qu'il se situe au-dessus de l'être ou bien qu'il en épuise la totalité puisque tout ce qui est tient l'être de lui – ; en deuxième position, les premiers êtres issus de lui et centrés sur lui, les anges, qui sont comme des rayonnements de la lumière divine dont ils viennent et qu'ils ne cessent de recevoir (chap. 12). Après avoir souligné la cohésion parfaite de ce monde spirituel où la dissension est impossible[45] et rendu compte du cas particulier des anges déchus qui ont, en conséquence de leur orgueil, cessé d'en faire partie (chap. 13), Grégoire rappelle l'inclination naturelle de l'âme créée à l'image de Dieu vers ces réalités divines et par là son devoir de les imiter, puis il tourne ses regards vers le monde sensible dont l'harmonie admirable en fait d'une façon privilégiée le héraut de Dieu : le ciel, la terre et la mer coexistent et s'influencent mutuellement tout en respectant leurs limites respectives – sans quoi la destruction de l'ensemble par le retour au chaos serait inévitable ; ce principe général s'applique à toutes les parties de l'univers et Grégoire descend à quelques détails, en soulignant surtout le caractère bénéfique des interactions : du ciel viennent la lumière et les pluies, de l'air et de la terre les éléments nécessaires à la subsistance des espèces vivantes (chap. 14), l'alternance des saisons, du jour et de la nuit, l'ordonnance des luminaires contribuent au bien de l'homme, de même que l'abondance et la variété des ressources que lui offrent en se combinant sans s'anéantir mutuellement la terre et la mer, les fleuves, les monts et les plaines. L'évocation se poursuit avec l'allusion à l'équilibre des éléments, à la proportion harmonieuse des membres et à l'équitable répartition des êtres vivants dans le temps et dans l'espace ainsi qu'à leur hiérarchisation variable (chap. 15). Quant aux catastrophes naturelles, elles sont le fruit de la matérialité, qui ne va pas sans dissolution, et sont utilisées par la Providence divine pour mouvoir les hommes à la conversion (chap. 16).

Cette présentation cosmologique à des fins parénétiques se retrouve sous forme plus brève dans le Discours 22, le troisième *Sur la paix*, prononcé à Constantinople en 379, peu après son arrivée. Grégoire y souligne, pour chaque degré d'être, sa façon propre de vivre la concorde. Nous avons ainsi dans l'ordre le Dieu Trinité, les anges centrés sur lui et vivant entre eux dans l'harmonie,

---

44. Les deux sens du terme – essence et substance – sont ici valables, c'est pourquoi nous choisissons de le traduire par « être », qui n'exclut ni l'un, ni l'autre.

45. Relevons au passage cette observation de Grégoire qui éclaire sa conception de l'unité divine et sur laquelle nous reviendrons car elle n'est pas motivée seulement par les fins parénétiques du discours : « Car elle (la Trinité) est et est crue être un seul Dieu non moins par la concorde que par l'identité de la substance », Ἐπεὶ κἀκείνη εἷς Θεός ἐστί τε καὶ εἶναι πιστεύεται, οὐχ ἧττον διὰ τὴν ὁμόνοιαν ἢ τὴν τῆς οὐσίας ταὐτότητα (Or. 6, 13, SC 405 p. 154).

puis l'homme, capable d'expérimenter dans son corps et dans son âme cet équilibre ; le monde sensible n'est alors pas évoqué davantage[46].

1.3. *Le Poème I, II, 1*, Éloge de la virginité

Grégoire reste dans le domaine de l'exhortation ascétique lorsqu'il aborde le premier de la série des poèmes théologiques et moraux : *Éloge de la virginité*. Voulant justifier la supériorité de la virginité sur le mariage, il cherche à prouver que celle-ci est une caractéristique des êtres spirituels alors que le mariage est comme une marque de la condition terrestre de l'homme. C'est sous cet angle qu'il aborde l'ensemble des êtres, non pas de façon intemporelle, cette fois, mais en combinant la présentation hiérarchique, ontologique, avec la perspective « économique ». Si Dieu est l'être qui vit à un degré éminent la virginité, dans la mesure où il est lui-même le Tout et où rien n'existe en dehors de lui qui puisse l'altérer d'aucune manière, si sa vie trinitaire se déploie entièrement au sein de la divinité[47], les anges, eux, issus de Dieu, immatériels et simples, n'éprouvent qu'un besoin : se rassasier constamment de la lumière divine ; puisqu'ils sont spirituels et restent ce qu'ils sont sans altération, ils sont étrangers à la nécessité et à l'attraction du mariage[48]. Arrivé à ce point et en vue de remonter aux origines du mariage et de la virginité chez l'homme, Grégoire déploie le dessein de Dieu sur celui-ci dans le temps : reprenant de manière poétique le récit des six jours[49], il met en scène le Créateur qui, une fois achevée la formation du monde sensible, pense à y placer l'homme pour qu'il y découvre la sagesse créatrice et soit le roi, formé à l'image de Dieu, des réalités sensibles :

> « Il recherchait un être qui fût à la fois conscient de sa sagesse, mère de toutes choses,
> Et qui, à l'image de Dieu, régnât sur les êtres terrestres et voici ce qu'il dit :
> "Les serviteurs purs et toujours vivants
> Ont déjà le vaste ciel : esprits saints, anges excellents,
> Adonnés aux hymnes, chantant ma gloire qui n'a pas de cesse ;
> La terre, elle, ne jouit encore que de vivants privés de la parole :
> Il me paraît bon de faire encore un être, qui soit un mélange des deux,
> L'homme doté d'intelligence, intermédiaire entre les êtres mortels et les immortels,
> Des réalités célestes, grande puissance des êtres terrestres, autre ange
> Fait de terre et chantre de mes desseins et de mon intelligence[50]". »

---

46. Or. 22, 14 (SC 270 p. 252).

47. P. I, II, 1, 20-30 (PG 37, 523-524).

48. *Ibid.* v. 30-53 (col. 524-526).

49. Gen. 1, 26-29 ; 2, 7.

50. P. I, II, 1, 81-91 (col. 528-529) : Δίζετο καὶ σοφίης ἐπίστορα μητρὸς ἁπάντων, / Καὶ χθονίων βασιλῆα θεουδέα, καὶ τόδ' ἔειπεν · / Ἤδη μὲν καθαροὶ καὶ ἀείζωοι θεράποντες / Οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, ἁγνοὶ νόες, ἄγγελοι ἐσθλοί, / Ὑμνοπόλοι,

L'on voit ainsi Dieu modeler l'homme et introduire en lui un souffle de la vie divine, ce qui en fait un être composite, attaché aux deux mondes dont il est issu. Poursuivant le récit de la *Genèse*, Grégoire évoque ensuite le jardin d'Éden et la création de la femme à l'origine du mariage, puis la perversion de celui-ci à la suite du péché[51]. C'est alors que devant l'inutilité des secours prêtés à l'homme pécheur, fait chair, le Christ vient lui-même à son aide et s'incarne dans le sein de la Vierge Marie. Comme homme, affirme Grégoire, il naît d'une femme ; mais comme Dieu, d'une vierge : d'où la supériorité de la virginité sur le mariage, ceux qui la gardent devenant analogues à un chœur angélique sur la terre[52].

Ce qu'il y a de remarquable dans ce passage, ce n'est pas tant l'axe de lecture choisi par Grégoire que le caractère insignifiant des modifications qu'il fait subir à ses conceptions cosmologiques habituelles : tout en ayant l'air de soumettre à la question de la virginité l'ensemble de la hiérarchie des êtres, il reste en réalité absolument fidèle à ce qu'il a coutume d'en dire, à tel point que les vers 81-99 et 137-145 sont repris textuellement des deux derniers *Arcana*, les Poèmes I, I, 8, 59-77 et I, I, 9, 32-40 respectivement, dans lesquels il achève la grande fresque des doctrines chrétiennes en matière de théologie et d'économie[53]. C'est bien plutôt la conception de la virginité qui en vient à prendre une dimension cosmique et même divine.

1.4. *Le Poème I, II, 10,* Sur la vertu

C'est de même sur la place de l'homme dans la hiérarchie des êtres qu'il fonde la nécessité de la lutte ascétique pour croître dans la vertu : dans le Poème I, II, 10, *Sur la vertu,* après avoir introduit la question par un rappel de la nature spirituelle de l'âme et de sa destinée d'union avec Dieu, il appuie son enseignement sur une vision cosmologique complète. Isolant Dieu, qui est l'esprit (νοῦς) par excellence, voire plus éminent même que cela, au point qu'il ne soit même pas certain que les purs esprits que sont les anges puissent l'appréhender parfaitement, il distingue dans le domaine du créé deux extrêmes : ce qui n'est qu'esprit – les anges, qu'il répartit en deux ordres – et ce qui n'est

μέλποντες ἐμὸν κλέος οὔποτε λῆγον ·/ Γαῖα δ' ἔτι ζῴοισιν ἀγάλλεται ἀφραδέουσι. / Μικτὸν ἔτ' ἀμφοτέρωθεν ἐμοὶ γένος εὔαδε πῆξαι, / Θνητῶν τ' ἀθανάτων τε νοήμονα φῶτα μεσηγύ, / Τερπόμενον τ' ἔργοισιν ἐμοῖς, καὶ ἐχέφρονα μύστην /Οὐρανίων, χθονίων τε μέγα κράτος, ἄγγελον ἄλλον / Ἐκ χθονός, ὑμνητῆρα τ' ἐμῶν μενέων τε νόου τε.

51. *Ibid.* v. 100-138 (col. 530-533). *Cf.* Gen. 2, 7-3, 24.

52. *Ibid.* v. 189-214 (col. 537-538).

53. *Cf. infra,* Introduction III, 2.

aucunement spirituel, étranger à l'esprit et que l'on comprend être le monde sensible. Mais une fois la distinction faite, le Logos ne s'arrête pas là et décide d'unir ce qu'il a dans un premier temps séparé : c'est ainsi qu'il crée l'homme, défini alors par Grégoire comme un vivant composé des deux éléments (σύνθετόν τι ζῷον ἐξ ἀμφοῖν), harmonisant en lui les contraires (λόγου τε κοὐ λόγου συναρμόσας[54]). Cette œuvre de « synthèse » est parachevée par l'octroi du libre arbitre, par lequel l'homme devient capable de faire sien le bien : Grégoire introduit ainsi un principe de dynamisme au sein du créé puisqu'en effectuant le bien au milieu des vicissitudes du sensible qui tendent à l'en empêcher, l'homme cultive en soi la partie divine et se rend apte à « assimiler Dieu », pour ainsi dire, de plus en plus, jusqu'à obtenir la grâce d'une totale divinisation assumant même le corps du fait de son union intime avec l'âme. En regard est exposé le châtiment de celui qui n'aura fait aucun cas de la vie divine qu'il portait en lui[55].

Nous voyons déjà se dessiner les traits caractéristiques de la conception grégorienne de l'ensemble des êtres, en particulier cette double ligne de démarcation entre les différents niveaux : la principale, qui isole Dieu de tout le reste comme étant éminemment toute perfection et source de toute perfection, et la secondaire, qui sépare au sein du créé ce qui est spirituel de ce qui ne l'est pas tout en maintenant une analogie entre les deux ordres. L'homme occupe alors une place fluctuante, selon que Grégoire veut souligner davantage son appartenance native au monde spirituel (Discours 6 et 22), ou bien le mystère, prodige et paradoxe, de l'inhabitation du spirituel au cœur du sensible (Poèmes I, II, 1 et I, II, 10).

1.5. *Le Discours 38,* Sur la naissance du Christ

Tel est le principe directeur de la synthèse du Discours 38[56], prononcé à Constantinople, vraisemblablement à Noël de l'année 379. Ce qui meut l'admiration de Grégoire quand il contemple la naissance du Christ, c'est la réalisation dans le Logos incarné de l'union des deux termes les plus extrêmes qui soient ; et pour mieux la faire percevoir, il commence par reprendre ce schéma de la hiérarchie des êtres articulé avec le récit de la création : la transcendance du Dieu Trinité apparaît dans ce discours surtout à travers son éternité, terme

54. P. I, II, 10, 111-112 (PG 37, 638) ; l'ensemble du passage occupe les vers 90 à 116.

55. *Ibid.* v. 117-152 (col. 689-691).

56. J.-M. Mathieu y voit effectivement développé en son intégrité le programme de *didascalia* ou instruction chrétienne des fidèles, réparti entre théologie, cosmologie (les deux mondes), anthropologie, christologie et eschatologie dans une perspective sotériologique (*Op. cit.*, p. 173-176).

équivalant à une absence de limites et une simplicité radicales[57] ; les anges, de nouveau définis comme deuxièmes splendeurs (λαμπρότητες δεύτεραι), reçoivent l'être selon une double modalité : celle de la lumière divine qui leur parvient directement et pleinement, et celle de la bonté désintéressée de Dieu qui ne cherche qu'à partager sa plénitude et qui en retour meut les anges à vivre perpétuellement centrés sur leur Créateur – avec l'exception inexplicable mais réelle de Lucifer et des anges déchus, que Grégoire admet comme motivée par un péché d'orgueil sans parvenir à l'intégrer logiquement dans son système[58] ; analogue à ce monde spirituel par son harmonie et sa beauté, mais totalement étranger à lui par sa nature (φύσιν... πάντη ξένην), le monde sensible, créé en second lieu, proclame lui aussi, sur le mode de l'altérité cette fois, la grandeur de Dieu[59].

Arrivé à ce point, Grégoire nous donne la clé de sa cosmologie : ce qui manifeste au plus haut point l'excellence divine, c'est sa capacité à unir les contraires. En créant l'homme, être spirituel dans le sensible, il estompe pour ainsi dire la ligne de démarcation entre l'esprit et la matière :

> « Jusque là l'esprit (νοῦς) et le sensible (αἴσθησις), si distincts entre eux (οὕτως ἀπ' ἀλλήλων διακριθέντα), restaient dans leurs propres limites (τῶν ἰδίων ὅρων ἐντὸς εἱστήκεισαν) et portaient en eux-mêmes (ἐν ἑαυτοῖς) la majesté du Verbe Artisan du monde ; ils louaient silencieusement la grandeur de l'œuvre et ils en étaient les hérauts répandus partout. Il n'y avait pas encore la fusion des deux ni le mélange des contraires (οὔπω δὲ ἦν κρᾶμα ἐξ ἀμφοτέρων οὐδέ τις μῖξις τῶν ἐναντίων), qui sont le signe distinctif d'une sagesse plus grande et de la magnificence (divine) à l'égard des êtres créés ; toute la richesse de la bonté de Dieu ne s'était pas encore signalée[60]. »

L'homme est en effet non seulement un autre ange sur la terre, mais aussi et surtout un être matériel appelé à habiter le monde spirituel et, à l'égal des anges, à être divinisé, y compris dans son corps puisque sa séparation d'avec l'âme à la mort n'est que le prélude à la réunification plus haute de l'homme tout entier[61].

C'est précisément ce principe qui commande la lecture que fait Grégoire de l'Incarnation. À cause du libre arbitre, la hiérarchie des êtres conserve une dimension temporelle : après le péché des anges survient celui de l'homme et la décadence croissante de l'espèce humaine en dépit des efforts de la Providence divine pour la corriger. Devant la gravité du désastre, Dieu lui-même intervient

57. Or. 38, 7-8 (SC 358 p. 114-120).

58. *Ibid.* 9 (p. 120-122).

59. *Ibid.* 10 (p. 122-124).

60. *Ibid.* 11 (p. 124).

61. *Ibid.* 11 (p. 126).

et le Logos en s'incarnant vient en personne au secours de l'humanité[62]. Dans cet anéantissement prodigieux, c'est la seconde ligne de démarcation des êtres elle-même qui s'efface : c'est non seulement l'esprit qui habite la matière, mais Dieu lui-même qui habite le créé, et qui plus est, le créé sensible :

> « Ô mélange (μίξεως) nouveau! Ô déconcertante fusion (κράσεως) ! "Celui qui est" devient, celui qui est incréé est créé, celui que rien ne contient est contenu par l'intermédiaire d'une âme spirituelle qui tient le milieu entre la divinité et l'épaisseur de la chair. Celui qui enrichit subit la pauvreté ; il subit cette pauvreté : ma chair, pour que j'aie cette richesse : sa divinité. Celui qui est la plénitude se vide : il se vide de sa gloire pour un peu de temps, afin que moi, je participe à sa plénitude. Quelle est la richesse de sa bonté ? Quel est ce mystère qui m'enveloppe ? J'ai participé à l'image divine (μετέλαβον τῆς εἰκόνος) et je ne l'ai pas gardée ; il participe à ma chair (μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκὸς) à la fois pour sauver l'image et immortaliser la chair (ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ καὶ τὴν σάρκα ἀθανατίσῃ). Il instaure avec nous une seconde communauté (δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν), bien plus extraordinaire que la première : il nous avait donné part à ce qui est supérieur, maintenant il participe à ce qui est inférieur (τότε μὲν τοῦ κρείττονος μετέδωκε, νῦν δὲ μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος) ; cet état est plus semblable à Dieu que le premier, cet état, pour ceux qui savent comprendre, est plus élevé[63]. »

Θεοειδέστερον, plus semblable à Dieu, en effet : quoi de plus distant que le Créateur et la créature matérielle ? mais surtout, quoi de plus distant que la bonté de Celui qui est le Bien par excellence et la malice de la créature qui, tenant tout de Lui, s'est révoltée contre Lui ? L'Incarnation est la manifestation la plus haute non seulement de la toute-puissance divine, mais bien plus encore de sa suprême bonté, et c'est à sa lumière qu'il faut lire toute la cosmologie de Grégoire de Nazianze.

L'importance de ce principe d'union des extrêmes se manifeste par son application immédiate à l'argumentation dirigée contre les ariens : loin de pouvoir faire grief au Christ de son humble condition au cours de sa vie terrestre, il faudrait plutôt l'admirer davantage pour cela en y reconnaissant l'expression la plus achevée de l'action divine[64].

De plus, lorsque quelques années plus tard, en 383, Grégoire voudra faire saisir aux fidèles d'Arianze la portée du mystère central de la foi, la Résurrection, c'est à cette explication d'ensemble que, de nouveau, il aura recours : les chapitres 3 à 9 du Discours 45, qui clôt son œuvre oratoire, sont une

62. *Ibid.* 12-13 (p. 126-132).

63. *Ibid.* 13 (p. 134).

64. *Ibid.* 14-16 (p. 134-144).

reprise littérale (hormis quelques variantes insignifiantes pour notre propos[65]) des chapitres 7 à 13 du Discours 38 que nous venons d'exposer.

2. *Les* Poemata Arcana

Une mention particulière doit être réservée aux Poèmes I, I, 1-5 et 7-9, dits *Arcana* ; à cause de leur spécificité tout d'abord : dans l'ensemble de l'œuvre de Grégoire de Nazianze, ce sont les seuls où le développement doctrinal n'est pas motivé par un élément extérieur, qu'il s'agisse de la polémique avec les hérétiques ou avec un correspondant païen sur un point précis (comme par exemple le poème II, II, 7, *À Nemesios)* , de l'illustration d'un point d'ascétique (comme nous l'avons vu pour les poèmes I, II, 1, *Éloge de la virginité,* et I, II, 10, *Sur la vertu*) ou de circonstances personnelles (comme les poèmes d'inspiration autobiographique II, I, 1, *Sur ses affaires*, II, I, 11, *Sur sa vie,* ou II, I, 45, *Sur les souffrances de son âme*) ou bien encore de la louange à Dieu (ainsi le Poème I, I, 30, *Hymne à Dieu*). Dans les *Arcana*, Grégoire expose pour elle-même dans son ensemble la doctrine chrétienne du salut, en commençant par Dieu, un et trine, puis en déployant toute la hiérarchie des créatures. Le Poème 4 traite de la création du monde en général (sensible et spirituel), le cinquième de la Providence, tandis que les Poèmes 7 et 8 détaillent la nature des anges et de l'âme. Le cycle se clôt dans le Poème 9 sur une évocation de l'histoire du salut depuis la chute jusqu'à la Rédemption, qui continue de s'opérer en chaque homme lors du baptême. C'est donc la composition la plus complète de Grégoire de Nazianze en matière de cosmologie, puisque ces poèmes intègrent pour elle-même non seulement l'entière hiérarchie des êtres, mais aussi ses modifications au cours de l'« économie[66] ».

Mais de plus ces poèmes présentent une perspective cosmologique qui leur est propre[67]. Au lieu d'adopter comme ligne directrice la dualité spirituel/non spirituel, ils se situent entièrement du point de vue des êtres spirituels, auxquels tout le reste est soumis. Cela a deux répercussions, sur la conception de l'homme tout d'abord, et sur la conception du monde de Grégoire de Nazianze.

65. En 45, 3 (PG 36, 628 A 7) nous trouvons ἐργάζεται au lieu de ἀπεργάζεται en 38, 7 ; en 45, 7 (632 A 13), κόσμον ἕτερον au lieu de κόσμον δεύτερον pour désigner l'homme en 38, 11 ; et la fin du chapitre 38, 10, où l'auditeur est censé s'impatienter des lenteurs de l'orateur est logiquement reportée au début du chapitre 10 dans le Discours 45 puisque pour celui-ci, qui traite de Pâques, le thème de la Nativité n'est pas encore dans le sujet, ce qui n'est pas le cas pour le Discours 38.

66. *Cf.* J.-M. Mathieu, *op. cit.*, p. 177-178 ; mais cet auteur passe sous silence leur spécificité doctrinale.

67. Pour cette raison nous avons jugé bon de donner une traduction commentée complète des Poèmes I, I, 4 et I, I, 5, *Sur le monde* et *Sur la Providence* : *cf.* l'Annexe.

L'homme en effet, au lieu d'être vu comme ce mixte résultant de l'union de deux ordres analogues mais étrangers l'un à l'autre, est vu comme un être essentiellement spirituel mais placé plus loin de la lumière divine au moyen de son corps matériel. Et dans ce cas, la cause de la création du corps n'est plus tant un dessein positif de Dieu, désireux de former un être un à partir de l'union de natures duelles, qu'une espèce de pis-aller par lequel Dieu compte protéger ce nouvel être spirituel des méfaits irréparables de l'orgueil.

Il est vrai que dans d'autres textes Grégoire tend aussi à considérer l'homme comme un être foncièrement spirituel, dont le corps serait un obstacle, nécessaire, certes, mais obstacle quand même, à l'illumination divine : pensons à cette expression qui lui est si familière pour désigner les trois niveaux d'êtres : Dieu est la première lumière, les anges sont ou bien la première lumière après Dieu, ou bien la deuxième lumière, les hommes, eux, devenant alors la deuxième lumière après Dieu ou la troisième lumière[68]. Pensons aussi à son utilisation de la terminologie de la lumière où il est clair que l'homme est enténébré à cause du corps et est appelé à être, à l'égal des anges, pleinement illuminé – d'où la nécessité de l'ascèse. Mais ce qu'il y a de différent dans le Poème 4, c'est la conjonction de ce point de vue avec l'effort pour rendre compte de la dimension corporelle de l'homme, alors que partout ailleurs l'exposition privilégie l'un ou l'autre de ces deux aspects. Ici Grégoire inclut également dans le projet de Dieu sur l'homme sa capacité à se multiplier et à répandre, par la transmission de la vie, l'image de Dieu présente en lui[69], signe que le corps a en lui-même une réelle dignité pour notre auteur.

Mais la cosmologie elle aussi se trouve affectée par cette perspective : pour ce qui est du monde, nous avons vu jusqu'à présent que Grégoire distinguait un monde spirituel, formé par les anges, d'un monde matériel inanimé, l'homme devenant alors une espèce de « petit monde » rassemblant en soi les caractéristiques des deux autres[70]. Ici il appelle « mondes » exclusivement les « lieux », les domaines propres des créatures spirituelles. Aussi les anges ne forment-ils plus un monde : ils sont *dans* un monde, dans le monde spirituel approprié à leur nature et désigné de la manière suivante : premier engendré, autre ciel (ou « autre univers »), domaine des théophores, visible aux seuls esprits, toute lumière[71]. Le monde sensible, lui, répond à la condition humaine : mortel, devant révéler à l'homme la grandeur de Dieu et servir de domaine royal à la plus noble des créatures matérielles[72]. Notons que le monde sensible n'a

68. *Cf.* p. ex. Or. 6, 12 (SC 405 p. 152-154) ; 28, 4 et 31 (SC 250 p. 108 et 174) ; 40, 5 (SC 358 p. 204-206) ; P. II, I, 45, 285-296 (PG 37, 1373-1374).

69. *Cf.* P. I, I, 4, 80-82 (PG 37, 422).

70. *Cf.* Or. 28, 22 (SC 250 p. 148) ; 38, 11 (SC 358 p. 124) ; P. I, II, 10, 116 (PG 37, 689).

71. P. I, I, 4, 93-95 (PG 37, 423). *Cf.* l'Annexe.

72. *Ibid.* v. 97-99.

qu'un rôle transitoire puisque celui auquel l'homme lui-même est destiné, c'est le monde assigné aux créatures angéliques et qui pour l'homme suppose une conquête passant par la purification de son esprit et de sa chair[73].

Cette variation n'est pas déterminante dans la pensée de Grégoire de Nazianze : non seulement elle n'apparaît qu'une fois, mais elle n'est même pas maintenue jusqu'à la fin du groupe des *Arcana* puisque, comme nous l'avons vu[74], les deux derniers reprennent sa présentation habituelle de la hiérarchie des êtres. Toutefois elle ne nous paraît pas sans importance dans la mesure où elle lève selon nous une hésitation qui traverse toute l'œuvre de notre auteur et qui concerne l'accès des anges à la lumière divine : étant donné que le corps est toujours présenté comme ce qui, du point de vue de la constitution ontologique, est l'obstacle majeur pour parvenir à une vision claire de Dieu, la question se pose de la connaissance de Dieu par les anges qui, eux, n'ont pas de corps : est-elle parfaite ? La réponse de Grégoire est habituellement négative ; conscient de la transcendance divine, il affirme même dans le Discours 28 que quand il s'agit de connaître Dieu, les anges sont par rapport à lui beaucoup plus ignorants qu'ils ne sont savants par rapport à nous[75]. Mais il a souvent du mal à rendre compte de cette limitation, qu'il présente parfois sous forme interrogative comme par exemple dans le Poème I, II, 10, *Sur la vertu*[76], ou même dans le chapitre suivant du Discours 28[77]. Et dans le Discours 40, il ne parvient pas à rendre compte de la hiérarchisation des anges. Après les avoir définis comme une émanation ou une participation de la première lumière, recevant l'illumination par leur penchant vers Dieu et le service qu'ils exercent auprès de lui, il se demande en effet si c'est l'illumination qui est une conséquence de leur rang ou bien l'inverse[78] : cela montre bien sa perplexité au moment d'expliquer comment une créature purement spirituelle peut être limitée.

Or il nous semble que le quatrième poème des *Arcana*, en introduisant ces deux mondes comme les domaines adéquats de chaque créature spirituelle, pourrait représenter une clarification de la pensée de Grégoire sur ce point : dans

73. *Ibid.* v. 96.

74. *Cf. supra*, Introduction III (1.3, *in fine*).

75. Or. 28, 3 (SC 250 p. 106) : « Car tout être, même céleste, même supracéleste, bien qu'il soit beaucoup plus élevé que nous par sa nature et plus près de Dieu, est plus loin de Dieu et de sa compréhension parfaite qu'il n'est au-dessus de nous, mélange complexe, bas et penchant vers la terre », Κἂν γὰρ οὐράνιον ἅπαν, κἂν ὑπερουράνιόν τι, καὶ πολὺ τὴν φύσιν ὑψηλότερον ἡμῶν ᾖ, καὶ ἐγγυτέρω Θεοῦ, πλέον ἀπέχει Θεοῦ καὶ τῆς τελείας καταλήψεως, ἢ ὅσον ἡμῶν ὑπεραίρει τοῦ συνθέτου καὶ ταπεινοῦ καὶ κάτω βρίθοντος κράματος.

76. V. 90-92 (PG 37, 637).

77. Or. 28, 4 (SC 250 p. 108).

78. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204-206).

un cas comme dans l'autre en effet, le « monde » constitue pour ainsi dire le milieu ambiant, librement déterminé par Dieu, dans lequel la créature spirituelle peut vivre et s'épanouir en même temps qu'elle accède à Dieu. Sa connaissance de Dieu et son union à lui sont par là médiates, ce qui serait la marque de sa condition créée ; si les anges reçoivent la lumière divine sans filtre, ils ne la reçoivent pas pour autant en totalité. La création des deux mondes accompagne l'acte par lequel Dieu rejette loin de soi toute la lumière qui entoure son trône – les anges – et loin de celle-ci la nature mortelle[79] : en circonscrivant le domaine qui leur est réservé.

79. V. 88-89 (PG 37, 422).

PREMIÈRE PARTIE

DE DIEU AU MONDE, ET RETOUR

Chapitre I
Dieu

Du fond de son indigence, le monde tout entier désigne Dieu comme sa clé de voûte ; et c'est en Dieu que Grégoire de Nazianze regarde le monde. Après un examen des textes qui nous amènera à dégager les traits qui pour Grégoire caractérisent Dieu par rapport à l'univers, nous tâcherons de voir comment il se situe dans les traditions philosophique et chrétienne touchant au même sujet.

I. – Du monde à Dieu : ce que le monde permet de savoir de Dieu

1. *Les textes*

La remontée du monde à Dieu revêt chez Grégoire de Nazianze différents aspects qui nuancent sa perception de Dieu à travers le monde.

C'est tout d'abord *la perfection de l'univers* qui le guide vers Dieu : en effet l'admiration qu'il lui inspire s'accompagne toujours de la conscience très nette que ces qualités dépassent de loin ce dont il est par lui-même capable. Dieu apparaît alors comme l'être sans lequel le monde ne saurait être tel, dans la mesure où, étant matériel, il est par là même soumis à la multiplicité et à la dispersion. Car la matière est

> « la matière périssable, s'écoulant vers le bas, et qui de toutes façons se défera et subira ce qui lui est propre, même si à présent, grâce au renfort de l'art [la médecine] elle triomphe du soulèvement qui a lieu en elle[1]. »

Quoi de plus prodigieux alors que de voir une telle quantité de matière non seulement s'organiser en un monde, mais subsister dans cet état ?

La *grandeur* du monde devient donc un signe de Dieu : Grégoire parle à cet égard du « grand principe divin souvent célébré, où Dieu se révèle par une proclamation silencieuse », τὸ μέγα τοῦ Θεοῦ στοιχεῖον καὶ περιβόητον ᾧ καὶ δηλοῦται Θεὸς σιωπῇ κηρυττόμενος[2], ou de l'impossibilité pour un monde « d'une grandeur et d'une qualité telles », τοσούτου καὶ τοίου[3], d'être régi par le hasard, ou, plus précisément, de « la grandeur de Dieu dans les créatures et dans les choses produites et gouvernées par lui (ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης) ou, comme l'appelle le divin David, sa magnificence (μεγαλοπρέπεια[4]) ».

Mais ce qui retient surtout son attention, c'est la *beauté* du monde, fruit de son ordre et de sa cohésion : le monde est héraut de Dieu quand il reste dans les limites de sa nature, quand tous ses éléments coexistent harmonieusement, εὐτάκτως... κοινωνεῖν[5]. Césaire a su reconnaître le Dieu créateur (δημιουργόν, τῷ κτίσαντι) « à travers l'harmonie et l'ordre des corps célestes », ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων εὐαρμοστίας καὶ τάξεως[6]. La « seconde navigation » consiste à reconnaître Dieu « à travers la beauté et la belle disposition des choses visibles », διὰ τοῦ κάλλους τῶν ὁρωμένων καὶ τῆς εὐταξίας Θεὸν γνωρίσαι[7]. La disposition harmonieuse du tout est le fruit de l'ordre imposé par le Logos, τάξει τὰ πάντα διεκοσμήθη καὶ ὁ διακοσμήσας Λόγος[8]. Plus encore que la beauté propre de chacun de ses éléments, l'harmonie du monde sensible, étranger à Dieu à cause de sa matérialité, manifeste ainsi d'autant plus sa puissance, puisqu'il est capable de

1. Or. 2, 16 (SC 247 p. 112) : τὴν ἐπίκηρον ὕλην καὶ κάτω ῥέουσαν, πάντως λυθησομένην καὶ πεισομένην τὸ ἑαυτῆς κἂν νῦν τῇ συμμαχίᾳ τῆς τέχνης κατακρατήσῃ τῆς ἐν αὐτῇ στάσεως. *Cf.* aussi dans une perspective plus générale P. I, II, 3, 11 (PG 37, 633).

2. Or. 6, 14 (SC 405 p. 158), avec une allusion au Psaume 18, 2-4.

3. P. I, I, 5, 7-8 (PG 37, 426).

4. Or. 28, 3 (SC 250 p. 106).

5. Or. 6, 14 (SC 405 p. 158).

6. Or. 7, 7 (SC 405 p. 194).

7. Or. 28, 13 (SC 250 p. 128).

8. Or. 32, 7 (SC 318 p. 98).

faire un « cosmos » d'une réalité non spirituelle[9]. De même que l'on n'a jamais vu une maison, un navire ou un char se construire sans l'intervention d'un artisan, de même ce monde ne saurait être le fruit du hasard :

> « Qui donc a jamais vu une maison que des mains n'auraient pas exécutée ?
> Un navire ou un char rapide ? un bouclier et un casque ?
> Une œuvre si grande n'aurait pas non plus subsisté dans le temps en étant sans principe,
> Οὔτ' ἂν τόσσον ἔμεινεν ἐπὶ χρόνον, εἴπερ ἄναρχος[10]. »

Le même thème se retrouve dans le Poème II, II, 7, *À Nemesios*[11], et dans le Discours 28, où l'auteur invite à remonter de l'ordre du visible (τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων) au principe qui le mène (τὸν ἀρχηγὸν τούτων), de même que par le raisonnement on remonte (ἀναδραμεῖται) d'une cithare bien ajustée et bien montée (τὴν ταύτης εὐαρμοστίαν καὶ εὐταξίαν) à son fabriquant (τὸν δημιουργόν) ou de la mélodie au musicien[12].

Les athées sont inexcusables de n'avoir su rapporter l'harmonie indicible de l'univers à une cause qui l'ait produit et maintenu dans sa cohésion :

> « Malheur à ceux qui nient absolument le divin
> Sans même rapporter l'indicible harmonie
> De l'univers à quelque cause
> Capable de créer et de tenir ensemble toutes choses,
> ... εἴς τιν' ἀναφέροντες αἰτίαν
> Ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν ὅλων[13]. »

Ils n'ont pas su reconnaître Dieu, pourtant bien visible dans l'ordre de l'univers :

> « Lui que manifeste, du moins aux gens sensés, la nature
> Et l'ordre des réalités visibles et intelligibles[14]. »

9. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122) : ἐπαινετὸν μὲν τῆς καθ' ἕκαστον εὐφυΐας, ἀξιεπαινετώτερον δὲ τῆς ἐξ ἁπάντων εὐαρμοστίας καὶ συμφωνίας, ἄλλου πρὸς ἄλλο τι καλῶς ἔχοντος καὶ πάντων πρὸς ἅπαντα, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν, « Il est louable à cause de l'heureuse disposition de chaque élément en particulier, mais plus digne de louange à cause de l'heureux ajustement de tous et de leur accord. »

10. P. I, I, 5, 11-13 (PG 37, 425).

11. V. 67-68 (PG 37, 1556).

12. Or. 28, 6 (SC 250 p. 110-112).

13. P. I, I, 6, 1-4 (PG 37, 430).

14. P. I, II, 10, 185-186 (PG 37, 693-694) : Οὗ καὶ φύσις γε τοῖς φρονοῦσι πρόξενος / Τάξις θ' ὁρωμένων τε καὶ νοουμένων.

Lorsque Grégoire veut insister sur le fait que Dieu ne peut pas ne pas être reconnu dans l'harmonie de l'univers, il se plaît à souligner le côté *paradoxal* de celle-ci – notons au passage qu'il s'agit là d'une constante dans son œuvre : le paradoxe est pour lui le moyen d'indiquer une réalité divine. Comment expliquer à la fois le mouvement et le retour constant au même point des choses visibles (et particulièrement des astres), soumis à une mobile immobilité[15] ? Et plus prodigieusement encore, comment rendre compte de la nature de l'homme qui est à la fois esprit et chair, roi et sujet, céleste et terrestre, corruptible et immortel, visible et intelligible[16] ? Dieu apparaît alors comme celui qui rend possible l'impossible, et c'est non seulement son statut de cause mais sa toute-puissance qui éclate, comme l'atteste par ailleurs l'événement de l'Épiphanie, où le monde des astres lui-même vient rendre hommage à son Créateur incarné, selon l'exégèse qu'en donne Grégoire à plusieurs reprises[17].

Enfin l'harmonie du monde révèle Dieu comme cause unique de celui-ci, selon le principe que l'on trouve énoncé dans le Poème I, I, 3, *Sur le Saint-Esprit* : ce qui a plus d'une cause est voué à la dissolution car il est impossible de maintenir toujours l'harmonie complète de plusieurs êtres différents : en ce qu'ils sont différents, ils présentent déjà un début d'opposition :

> « Car il revient au même, à mon avis, d'avoir plusieurs principes ou de n'en avoir absolument pas
> Avec des combats. La lutte est division, et celle-ci, c'est vers la dissolution
> Qu'elle se hâte. Aussi la pluralité de principes est-elle loin de la divinité, selon moi[18]. »

Voilà une des raisons pour lesquelles Grégoire rejette le gouvernement de l'univers par les astres, comme il le développe dans le Poème I, I, 5, *Sur la Providence*[19] : étant plusieurs et, de l'aveu même des tenants de l'astrologie, opposés entre eux, comment prétendraient-ils régir le monde sans le réduire au chaos ? Ou bien, qui les a conciliés mutuellement ? – et tel serait alors le

15. *Cf.* Or. 28, 6 (SC 250 p. 110) : ... καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὁδεύουσι, καὶ ἀκινήτως, ἵν' οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις, « ... parfaitement stables et en même temps mobiles et, pour ainsi parler, mues et emportées sans mouvement. »

16. *Cf.* Or. 38, 11 (SC 358 p. 126).

17. *Cf.* Or. 2, 24 (SC 247 p. 122) ; Or. 5, 5 (SC 309 p. 302) ; Or. 19, 12 (PG 35, 1057 B 6-C 1) ; P. I, I, 5, 53-64 (PG 37, 428-429). *Cf.* Mt 2, 1-12.

18. P. I, I, 3, 81-83 (PG 37, 414) : Ἶσον γὰρ πολύαρχον ἐμοὶ καὶ πάμπαν ἄναρχον / Μαρνάμενον. Δῆρις δὲ διάστασις · ἡ δ' ἐπὶ λῦσιν / Σπεύδει. Τῷ θεότητος ἑκὰς πολύαρχον ἔμοιγε.

19. V. 25-33 (PG 37, 426).

véritable principe de l'ordre cosmique : « S'il n'y a pas de vainqueur, comment cela se maintiendra-t-il ? je ne vois pas[20]. »

C'est aussi en partie pourquoi les images tirées des réalités créées sont impuissantes à exprimer de manière adéquate la Trinité divine[21] : parce que Dieu n'est pas commensurable avec le créé, bien sûr, et qui pis est le créé matériel, mais aussi parce que ce que le monde matériel nous donne à connaître de Dieu, ce n'est pas sa vie trinitaire mais l'unité de sa divinité :

> « Ainsi donc, quand nous regardons vers la divinité, la cause première et la "monarchie", c'est l'unité qui nous apparaît (ἓν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον[22]). »

Peut-on aller plus loin et reconnaître à travers le monde un Dieu responsable non seulement de son organisation, de sa mise en forme harmonieuse, mais également de son être au niveau le plus profond ? Grégoire confesse explicitement la création *ex nihilo*, qu'il distingue nettement de la mise en ordre de la matière informe, ou du chaos, comme nous le verrons bientôt plus en détail. Mais nous avons de plus deux textes dans lesquels il propose une approche rationnelle de la création radicale à partir du néant.

Le poème I, I, 4, *Sur le monde,* s'ouvre sur le rejet de la matière et des formes comme principes ultimes. Grégoire affirme que l'une comme les autres ont été créées par Dieu et entreprend de le justifier en deux temps : ni la matière ni les formes ne sont un principe autonome dans la mesure où elles s'exigent mutuellement – preuve de leur insuffisance – et où elles sont incapables de rendre compte de l'unité du composé hylémorphique, qui les transcende, rôle que Grégoire attribue par conséquent à Dieu (v. 3-14). Mais il fait ensuite un pas de plus en raisonnant par analogie : si Dieu est l'auteur du mélange, il doit aussi en être le créateur : sinon, en quoi serait-il supérieur à l'artisan (potier, orfèvre, tailleur de pierres) qui lui aussi est capable d'imprimer une forme à une matière ? Dieu, lui, n'a pas besoin d'une matière première car, à la différence de l'artisan, il est capable de se la donner ; et, à la différence du peintre, il n'a pas besoin d'un modèle car il produit lui-même directement les formes des choses[23].

20. *Ibid.* v. 31 : Εἰ δ' οὔ τις κρατέων, πῶς στήσεται ; οὐ γὰρ ὄπωπα.

21. *Cf.* Or. 31, 31-33 (SC 250 p. 338-342).

22. Or. 31, 14 (SC 250 p. 302). Notons au passage que Grégoire s'écarte en cela d'une analyse d'ATHANASE, *Contre les païens,* 45, SC 18 ter p. 200-202, pour qui la contemplation du monde conduit l'homme à découvrir le Logos responsable de son harmonie (τὸν διακοσμοῦντα Λόγον), puis dans un deuxième temps le Père, de même que la présence chez l'homme de la faculté discursive (λόγος) pointe vers son intelligence (νοῦς).

23. V. 14-23 (PG 37, 416-417) : voir le texte grec dans l'Annexe et *infra*, p. 83-92, l'analyse plus approfondie de ce passage.

Mais au niveau philosophique, c'est surtout un passage du Discours 30 qui, bien qu'indirectement, pousse le plus loin l'analyse de la condition du monde, tiré du néant par Dieu. Au moment où Grégoire commence un examen détaillé des noms divins, il accorde une place privilégiée au nom que Dieu se donne lui-même en Ex. 3, 14 : ὁ ὢν et il le justifie de la façon suivante : alors que les autres dénominations de Dieu sont relatives (πρός τι λεγομένων), celle-ci exprime ce qu'est Dieu absolument ; en effet, dit-il,

> « nous cherchons, nous, une nature qui possède l'être par elle-même, sans être liée à quelque chose d'autre ; or "ce qui est" est réellement et totalement propre à Dieu, n'étant limité ou amputé par rien qui soit ou avant lui, ou après lui – car cela n'était ni ne sera[24]. »

Une double conclusion s'impose de ces quelques lignes : tout d'abord, si telle est la définition de Dieu, il faut sous-entendre que tout le reste, tout ce qui n'est pas Dieu, a un être limité ; d'autre part tout ce qui est sans être proprement ὁ ὢν (ou τὸ ὄν, sur un plan plus abstrait) doit bien tenir l'être d'ailleurs, concrètement de celui qui le possède sans aucune limite. Même si Grégoire n'en vient pas à expliciter ainsi sa pensée, ce n'est pas le trahir, nous semble-t-il, que de voir ici une voie possible pour accéder à partir du monde à la connaissance de Dieu comme créateur au sens strict, c'est-à-dire celui qui, possédant l'être en plénitude, le communique à tout ce qui est et n'est que de façon limitée.

Le regard que Grégoire jette sur le monde lui permet donc de reconnaître en lui Dieu comme sa cause : sa grandeur et son harmonie révèlent la prodigieuse puissance de Dieu, son intelligence organisatrice, son unicité, sa transcendance, ce qui conduit aussi notre auteur à affirmer que Dieu possède de façon éminente et plénière toutes les qualités dont l'univers n'offre, malgré son caractère admirable, qu'un pâle aperçu (y compris, comme nous venons de le voir, pour ce qui est de l'être).

Pour terminer il est intéressant de noter que le monde offre également à Grégoire une voie d'accès différente à Dieu, que nous pourrions qualifier de subjective : plus d'une fois en effet, ce qui le frappe lorsqu'il le contemple, c'est son instabilité, et la prise de conscience pour ainsi dire expérimentale des vicissitudes du monde suscite en lui une espèce d'étourdissement ou de nausée qui le pousse à chercher un point d'ancrage plus ferme et à se tourner vers Dieu. Ce thème peut revêtir des accents plus ou moins personnels selon les cas et Grégoire l'exploite également pour exhorter son auditoire à se tourner vers les réalités spirituelles. Ainsi lorsqu'il veut stimuler la générosité de la communauté

24. Or. 30, 18 (SC 250 p. 264) : Ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ᾗ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον · τὸ δὲ ὂν ἴδιον ὄντως Θεοῦ, καὶ ὅλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον.

de Nazianze envers les pauvres recourt-il à cet argument de l'instabilité de ce monde pour rappeler à son public que toutes leurs actions ont une portée transcendante. Rien n'est fiable (μηδὲν... πιστόν) ici-bas car tout est fluctuant et nous sommes nous-mêmes ballottés de çà, de là sans point d'attache : mais cela même est une manifestation de la sagesse divine « afin qu'en contemplant ce qu'il y a en eux d'instable et d'irrégulier, nous nous élancions au contraire vers ce qui est à venir », ἵνα τὸ ἐν τούτοις ἄστατον καὶ ἀνώμαλον θεωρήσαντες, πρὸς τὸ μέλλον μεθορμησώμεθα. Qu'aurions-nous fait en effet, si nous avons déjà tant de mal à nous détacher de ce monde éphémère et instable, si nous avions trouvé en lui un possible ancrage[25] ? Dans les textes de ce genre, Dieu apparaît alors comme ce que le monde n'est pas.

Parfois enfin, et particulièrement dans les passages d'exhortation, Grégoire invite son auditoire à prendre conscience de la magnanimité avec laquelle sont dispensés largement à l'homme toute sorte de biens, sans mérite de sa part, afin de faire naître en lui des dispositions de gratitude envers Dieu qui en est la source : c'est alors surtout la bonté de Dieu que le monde permet de découvrir[26].

2. *Par rapport à la tradition philosophique : insistance sur la transcendance divine.*

Sous tous ses aspects, cette appréhension de Dieu à partir de la contemplation de l'univers, loin d'être propre à Grégoire, fait partie du patrimoine commun des milieux cultivés de l'Empire depuis l'époque hellénistique, tout en intégrant les spécifications propres à la pensée chrétienne. Ainsi A.-J. Festugière mentionne-t-il au début de son deuxième volume de *La révélation d'Hermès Trismégiste*, parmi les lieux communs de la pensée religieuse du IIe siècle, aussi bien la tendance à reconnaître Dieu comme la source de la beauté et de l'ordre de l'univers, capable d'intégrer même les désordres, que le courant qu'il baptise de « pessimiste », pour lequel l'univers, mauvais et chaotique à cause de la matière, induit à rechercher un Dieu qui le transcende[27] : nous retrouvons là tant la

25. Or. 14, 20 (PG 35, 884 A 10-B 12). La même idée se retrouve dans le poème I, II, 16, 22-40 (PG 37, 780-781) où l'auteur interprète le dégoût de l'homme face aux vicissitudes du monde comme une invitation de Dieu à l'aimer davantage et à embrasser la Croix avec l'espérance sûre de l'autre monde (v. 29-30) : « Et voici bien là, Père, le fait de ta sagesse, Logos : que tout soit instable, afin que nous ayons le désir des réalités stables », ἀστατέοντα / Πάντα πέλειν, στασίμων ὥς κεν ἔχωμεν ἔρον. Dans le Discours 17, 5 s'y joint en plus l'incitation à une attitude humble et confiante en Dieu (PG 35, 969 B 9-D 2).

26. *Cf.* Or. 28, 28 (SC 250 p. 162-164) ; Or. 38, 11 (SC 358 p. 124).

27. Tome II, *Le Dieu cosmique*, p. X-XI.

démarche dominante de Grégoire que l'autre, fruit de sa lassitude face aux vicissitudes du monde et toutes deux, dans le contexte de l'Antiquité tardive, se rattachent à Platon comme à leur source ; c'est pourquoi nous ferons pour commencer un bref rappel des textes fondateurs. Néanmoins dans ce fonds commun tout n'est pas homogène et il peut être intéressant de discerner l'orientation que Grégoire donne à sa démarche par rapport à ses prédécesseurs : tel sera le but de l'examen que nous ferons ensuite de quelques représentants de ce courant.

Il est aisé de reconnaître dans l'enquête des livres VI et VII de la *République* l'origine de la dépréciation du sensible qui parcourt toute la tradition platonicienne : s'il faut confier la charge de l'État au philosophe, c'est parce que lui seul voit clair, c'est-à-dire voit la réalité non affectée par le changement et la corruption[28] ; le monde sensible, lui, ne permet que de former des opinions sans donner une véritable intelligence : la représentation de la réalité comme une ligne divisée en deux parties inégales, elles-mêmes divisées à leur tour selon la même proportion exprime l'ascension que doit faire le philosophe pour accéder à une réalité de plus en plus pure, c'est-à-dire de plus en plus éloignée du sensible[29], et c'est aussi cela que Platon cherche à évoquer à travers l'allégorie de la Caverne[30] : si le sensible n'est pas totalement autre que l'intelligible, parce qu'il existe une correspondance et même une parenté entre les deux niveaux, il n'en reste pas moins dérisoire et méprisable une fois qu'on a eu accès à l'intelligible, comme le montre le refus de l'ancien prisonnier de retourner dans la caverne[31].

Or une telle attitude se retrouve chez Plotin, par exemple dans le traité I, 6 [1], où la beauté intelligible est vue clairement comme la seule vraie beauté, dont la pénétration dans la matière cause seule la beauté sensible, alors qu'à l'inverse est laid tout ce qui, sans cesse occupé avec la matière, s'isole de l'intelligible[32]. La purification consiste à se dépouiller de tout ce qui est matériel jusqu'à se retrouver seul à seul, totalement dénudé, avec

> « le Dieu, le sans mélange, ce dont toutes choses dépendent, vers quoi toutes choses tendent, pour quoi toutes choses vivent, agissent et connaissent, la source de la vie, de l'intellection et de l'être[33]. »

28. *République*, VI (484 A-485 A ; 500 B)

29. *Ibid.* (509 C-511 C).

30. *Ibid.* VII (514 C-516 C).

31. *Ibid.* (516 C-517 C, 519 C).

32. I, 6 [1] 2 ; 5, 48-51.

33. *Ibid.* 7, 8-12 : ... τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι.

Chez Grégoire également, comme nous venons de le voir, c'est la réalité intelligible présente dans le sensible qui monopolise l'attention et le monde sensible de même sert parfois de repoussoir dans une intention analogue, celle d'entraîner l'homme vers l'itinéraire intérieur de la contemplation des réalités spirituelles – à cette différence près que la rencontre avec le divin est chez lui toujours celle d'un Dieu personnel.

Mais ce qui précède nous a permis de voir que dans l'ensemble de son œuvre, Grégoire privilégie une voie d'accès à Dieu plus positive, à partir de la considération de l'ordre et de la beauté du monde. La source d'une telle conception remonte à l'Athènes du Ve siècle avant J.-C. A.-J. Festugière fait remarquer que l'idée d'un Dieu ordonnateur du monde, absente encore à Athènes entre 450 et 432, était devenue un siècle plus tard une doctrine courante[34]. Les *Mémorables* de Xénophon ainsi que bien d'autres œuvres – pensons à Thucydide, à Platon lui-même – témoignent de la crise religieuse qui avait secoué la cité à la suite des événements politiques, puisque ce que Socrate cherche dans cet ouvrage, c'est prouver à Aristodème dit « le petit » que les dieux existent, qu'ils s'occupent des affaires humaines et veillent sur toutes nos actions[35]. Toutefois si les *Mémorables* sont le premier texte à traiter explicitement et rationnellement le thème du Dieu visible dans sa création, le texte fondateur en la matière reste celui du *Timée*, dans la mesure où

> « le vrai but du *Timée* n'est pas la physique comme telle, mais [que] dans la pensée de Platon la physique du monde doit aboutir à une physique de l'homme, qui permet de savoir avec exactitude quel doit être le comportement de l'homme (...) : la morale humaine doit être fondée sur l'ordre du Kosmos. Voilà le vrai sens de l'ouvrage[36]. »

Avec les conquêtes d'Alexandre et l'élargissement des frontières, conduisant à une attitude plus universaliste, une telle façon de poser le problème devait être largement accueillie.

Nous connaissons par ailleurs la fortune du *Timée*, qui a été l'un des dialogues les plus lus de l'Antiquité. Sa réflexion cosmologique s'ouvre sur la contemplation du monde sensible. La première étape consiste à reconnaître en lui une tension entre deux caractéristiques : la matérialité, qui en fait une réalité fluctuante, « soumise au devenir et à la naissance », γιγνόμενα καὶ γεννητά[37], et la beauté, qui le rattache à l'intelligible. Étant parfait dans son ordre, « le plus beau des êtres qui sont nés », ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, il est en effet l'indice montrant qu'il a été produit selon le modèle

34. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, p. 77.

35. Xénophon, *Mémorables*, I, IV (Loeb p. 54-64).

36. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 97.

37. *Timée*, 28 C 1-2.

intelligible, étant donné par ailleurs que son auteur est la meilleure des causes, ἄριστος τῶν αἰτίων[38]. Le résultat en est la transformation de la masse chaotique du sensible en un tout ordonné :

> « Comme le dieu voulait en effet que tout soit bon et rien mauvais dans la mesure du possible, ainsi prit-il tout ce qui était visible et qui, loin d'être en repos, se mouvait sans mesure et sans ordre et, du désordre, il le conduisit à l'ordre, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, pensant que ce dernier valait décidément mieux que le premier[39]. »

Sans nous arrêter pour le moment sur les autres aspects de la cosmologie du *Timée* (rôle de l'Âme, du réceptacle, statut du ciel...), nous pouvons remarquer l'importance de cette remontée du visible à sa cause intelligible, qui devait marquer l'ensemble de la pensée philosophique de l'Antiquité par la suite, surtout à partir du moment où, après une éclipse de plus de 150 ans, la religion du monde est réapparue, aux alentours de 50 avant J.-C., sous une forme moins technique, moins liée à la philosophie et à la science, de telle sorte qu'elle en était venue à constituer le patrimoine commun de tous les gens cultivés : le monde est beau et digne de vénération parce qu'il manifeste la raison et la providence du Dieu qui le dirige[40], contempler le monde dans son harmonie conduit à découvrir une cause responsable de son ordre et inaccessible aux sens.

Cependant cette affirmation fondamentale peut revêtir des formes d'une extrême variété selon le contexte dans lequel elle est prononcée : si l'*Epinomis* introduit à proprement parler le culte des astres, dont il souligne la divinité[41] en leur attribuant une nature séparée, atteignant seule la perfection dans l'ordre du visible[42] à cause de son intelligence éminente[43] si bien que la piété en vient à se confondre avec l'astronomie[44], le stoïcisme pour qui le feu artiste est la cause active de la constitution des choses, sans différer pour autant du reste de la matière, en reste à un monisme matérialiste, alors que par ailleurs dans la perspective monothéiste du judaïsme et du christianisme, le Dieu que le monde sensible permet de découvrir est à la fois cause unique du monde et radicalement distinct du monde, transcendant au monde[45]. C'est pourquoi il nous a paru important d'aborder de plus près quelques textes qui présentent un rapport avec

38. *Ibid.* 29 A 5-6.

39. *Ibid.* 30 A 16.

40. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 343.

41. *Cf.* p. ex. 983 E 3, 984 A 2, D 2, 985 D 4.

42. *Ibid.* 981 E 3-982 A 3.

43. *Ibid.* 982 A 8-D 3.

44. *Ibid.* 990 A 1-5.

45. *Cf.* Sap. 13, 1-5, Rm 1, 18-21 ; Philon, *Prov.* I, 27-31, 42-44 (p. 150-152 et 162-164) ; Tatien, *Oratio ad Graecos*, IV, 3 (éd. Oxford p. 8-9), etc.

ceux de Grégoire de Nazianze et permettent de situer plus précisément son approche au sein de la pensée philosophique et religieuse dans laquelle il s'insère.

Le Traité du monde

J. Mansfeld a montré récemment[46] que l'auteur de ce traité devait être un philosophe péripatéticien nuancé de platonisme et utilisant un titre de livre stoïcien contre la doctrine stoïcienne de l'immanence de Dieu dans le monde. Il fait remonter l'ouvrage au plus tôt au premier siècle avant Jésus-Christ. Ce qui nous intéresse par rapport à l'approche de Grégoire, ce sont à la fois le choix du vocabulaire et des analogies et le statut que Dieu reçoit à partir de cette remontée.

Le traité s'ouvre, dès le chapitre II, sur une double définition du monde, vu à la fois comme « le système composé du ciel et de la terre et des natures qu'ils contiennent », σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων, et comme « la disposition ordonnée et harmonieuse de l'univers, conservée par Dieu et à cause de Dieu », ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ Θεοῦ τε καὶ διὰ Θεὸν φυλαττομένη[47].

À cette définition préliminaire succède un examen des différentes régions du monde et de leur élément dominant, puis une remontée rationnelle progressive, de cause en cause, jusqu'à Dieu, à partir de la constatation, mêlée de surprise, de l'harmonie d'un tout composé de contraires : ce qui les rend compatibles et dispose le tout dans l'ordre, c'est une harmonie unique, μία διεκόσμησεν ἁρμονία[48], appréhendée comme « une force qui s'étend à travers toutes choses », ἡ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις, et « constitue le monde entier à partir des éléments non mélangeables et d'espèces différentes », ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων (...) τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα[49] en les obligeant à s'accorder grâce à leur équilibre mutuel perpétuellement conservé. Cette force n'est pas elle-même Dieu, mais seulement une puissance de Dieu[50], lequel régit le monde tout entier sans lui être mêlé[51], de telle sorte que les différentes parties du monde bénéficient d'autant plus de son influence

46. « Περὶ κόσμου : A Note on the History of a Title », *Vigiliae Christianae* 46 (1992), p. 391-411.

47. 391 B 9-12.

48. *Ibid.* 5 (396 B 24).

49. *Ibid.* (396 B 28-34).

50. *Ibid.* 6 (397 B 13-20).

51. *Ibid.* (397 B 20-27).

qu'elles sont plus proches de lui[52]. Le reste du chapitre consiste à rendre compte de la domination universelle de Dieu alors même qu'il n'agit pas directement sur toutes les choses individuellement. L'auteur utilise pour cela l'image du roi, dont le pouvoir s'étend à tout le royaume à travers ses délégués et celle de la transmission d'un même mouvement de manière inégale selon les caractéristiques physiques (forme, poids...) de l'objet mû[53]. Il insiste particulièrement sur le fait que Dieu ne se mêle pas au monde en même temps qu'il souligne la portée universelle de son pouvoir, reconnaissable par tous comme le commandement d'un général se laisse connaître à travers le signal de la trompette, alors même que l'armée ne le voit pas en personne, ou comme l'âme, bien qu'invisible, se révèle à travers ses opérations[54] : Dieu assure la cohésion de l'ensemble du monde en étant séparé du monde, plus haut que lui et non soumis à la fatigue.

Or on trouve à plusieurs reprises des expressions et des idées ayant leur équivalent chez Grégoire de Nazianze, ce qui laisserait supposer, sinon une dépendance directe, du reste peu probable selon nous, une approche analogue de la divinité à partir du monde sensible. C'est ainsi que Dieu est dit invisible sauf au raisonnement, ἀόρατος ὢν ἄλλῳ πλὴν λογισμῷ[55], qu'il ne saurait être contemplé par aucune nature mortelle mais se laisse contempler à partir de ses œuvres, πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται[56], termes qui rappellent ceux mêmes de Grégoire de Nazianze dans le Discours 28 : si au chapitre 6 il affirme que les yeux aussi bien que le raisonnement conduisent à reconnaître Dieu dans le monde, il accorde nettement la préférence à ce dernier en évoquant peu après le danger de s'arrêter au visible et d'adorer par exemple les astres[57]. Le champ lexical de l'activité intellectuelle devient alors prédominant : συλλογιζόμενος, ἐννοήσει, τῇ διανοίᾳ[58], ὁδηγῷ τῇ ὄψει τῶν ὑπὲρ τὴν ὄψιν χρήσασθαι, « se servir du regard comme guide vers ce qui dépasse le regard[59] », ὁ λόγος[60]. Dans le chapitre 4, par une analogie avec la contemplation de Dieu accordée à Moïse[61], il affirme qu'il est impossible de voir Dieu et que l'on ne peut en voir que « la

52. *Ibid.* (397 B 27-398 A 1).

53. *Ibid.* (398 A 2-399 A 12).

54. *Ibid.* (399 A 12-B 28).

55. *Traité du monde,* 6 (399 A 31).

56. *Ibid.* (399 B 21-22).

57. Or. 28, 6 et 13-14 (SC 250 p. 110-112 et 128).

58. *Ibid.* 6 (p. 110-112).

59. *Ibid.* 13 (p. 128).

60. *Ibid.* 17 (p. 134).

61. Ex. 33, 22-23.

grandeur présente dans les créatures, les choses produites et gouvernées par lui », ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης[62]. Nous avons vu[63] comme Grégoire à maintes reprises dans son œuvre désigne Dieu comme la cause qui « fait et maintient unies toutes choses », ἡ ποιητικὴ καὶ συνεκτικὴ αἰτία, tandis que le *Traité du monde* l'appelle τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας[64]. La coexistence harmonieuse des contraires est pour Grégoire[65] comme pour l'auteur du traité[66] un prodige forçant l'admiration ; les deux auteurs élaborent l'un et l'autre une hiérarchie des êtres en fonction de leur éloignement plus ou moins grand de Dieu[67] : le corps le plus proche de Dieu – le ciel, τὸ πλήσιον αὐτοῦ σῶμα, bénéficie davantage de sa puissance, laquelle s'exerce ensuite selon la proximité des êtres par rapport à Dieu, κατὰ τὸ ἔγγιόν τε καὶ πορρωτέρω θεοῦ εἶναι ; tous deux reconnaissent également que Dieu délègue à certains êtres dans le monde des tâches de gouvernement[68] et tous deux s'accordent pour voir en Dieu la cause de l'ordre de l'univers par analogie avec un navire, un char ou un chœur qui requièrent nécessairement à leur tête un pilote, un conducteur ou un chef[69].

Et pourtant malgré ces multiples parallèles sur des points précis, il est impossible de concilier les deux conceptions de Dieu dans la mesure où le Dieu que Grégoire découvre à partir du monde est un Dieu transcendant au monde, ce qui n'est pas le cas dans le *Traité du monde*, comme le montre sans ambiguïté la périphrase le désignant au début du chapitre 6 : si Dieu est la cause qui maintient unies toutes les parties de l'univers, il est aussi perçu comme « l'être le plus souverain du monde », τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον[70]. Le Dieu du *Traité du monde fait partie* du monde, comme le montre l'image de la clef de voûte à laquelle il est comparé[71] – image que n'utilise jamais Grégoire. Cela permet aussi de comprendre pourquoi les deux auteurs tirent des conclusions aussi éloignées de l'admiration devant l'harmonie des contraires au sein de l'univers : pour Grégoire, cette harmonie est naturellement impossible donc son existence

62. *Loc. cit.* (p. 106).

63. *Cf. infra,* chap. I (II, 1.2.1).

64. Chap. 6 (397 B 9).

65. *Cf. supra,* chap. I (I, 1).

66. *Cf.* chap. 5 (396 A 33-B 1).

67. *Cf. supra,* Introduction, III et *Traité du monde,* 6 (397 B 27-398 A 1).

68. *Cf.* p. ex. P. I, I, 7, 22-26 (PG 37, 440) et *Traité du monde,* 6 (398 A 6-35).

69. *Cf.* p. ex. P. I, I, 5, 10-13 (PG 37, 425) et *Traité du monde,* 6 (400 B 6-8).

70. Chap. 6 (397 B 12-13).

71. Chap. 6 (399 B 29-33).

manifeste la présence opérante d'une cause supérieure à la nature et divine[72] alors que dans le *Traité du monde* l'admiration face au prodige débouche sur un éloge du monde précédé d'une explication physique fondée sur l'équilibre des éléments[73] : le monde est « au-dessus de tout par sa grandeur, le plus rapide dans son mouvement, le plus éblouissant par son éclat et par sa puissance, libre du vieillissement et de la corruption[74] » – toutes caractéristiques habituellement appliquées au divin. De même alors que chez Grégoire la dépendance qu'il découvre du monde par rapport à Dieu va de pair avec l'indépendance de Dieu par rapport au monde, tel n'est pas le cas dans le *Traité du monde* : s'il est vrai que Dieu n'a pas besoin d'aide pour mouvoir le tout[75], la diversification des mouvements n'en est pas moins conditionnée par la diversité des objets mus[76] et la portée universelle de la puissance divine par l'utilisation d'intermédiaires destinés à remplir les tâches indignes de la divinité[77] : pour Grégoire en revanche Dieu n'est conditionné par rien de tout cela dans la mesure où il est le créateur aussi bien des objets sensibles qu'il meut que des anges qu'il emploie librement à son service. Aussi l'expression ὁ πάντων ἡγεμών τε καὶ γενέτωρ du *Traité du monde*[78] n'est-elle pas l'équivalente, malgré les ressemblances du lexique au κοσμογόνος νοῦς du Poème I, I, 4[79], ni au Dieu ἡγεμών du Poème I, I, 5[80].

À ces divergences de fond s'en joint une autre, liée à la représentation du monde que se font l'un et l'autre auteurs : dans le *Traité du monde* l'éloignement graduel des êtres par rapport à Dieu se fait selon le schéma aristotélicien pour qui les astres sont les premières réalités en contact avec le Dieu, comme en témoigne la régularité harmonieuse de leur mouvement, tandis que le monde sublunaire, et la terre en tout dernier lieu sont loin de Dieu et échappent davantage à son influence[81] ou ne la reçoivent que de façon médiate[82]. Notons au passage que cette représentation, d'origine aristotélicienne, s'accorde avec la hiérarchisation des éléments (éther, feu, air, eau, terre) offerte

72. *Cf. supra*, chap. I (I, 1).

73. Chap. 5 (396 B 34-35).

74. *Ibid.* (397 A 15-17) : καὶ μὴν μεγέθει μὲν οὗτος πανυπέρτατος, κινήσει δὲ ὀξύτατος, λαμπρότητι δὲ εὐαυγέστατος, δυνάμει δὲ ἀγήρως τε καὶ ἄφθαρτος.

75. *Cf.* chap. 6 (398 B 10-11).

76. *Ibid.* (398 B 12-399 A 11).

77. *Ibid.* (398 B 1-10).

78. *Ibid.* (399 A 30-31).

79. V. 69 (PG 37, 421).

80. V. 33 (PG 37, 426).

81. Chap. 6 (397 B 27-398 A 6).

82. *Ibid.* (398 B 20-28).

au chapitre 2. Grégoire, lui, ne conçoit pas une superposition aussi stricte du domaine physique et du domaine métaphysique et quand il parle d'éloignement par rapport à Dieu, c'est plutôt en termes platoniciens qu'il le fait, comme une domination croissante de l'intelligible par le sensible, et à travers l'image d'une lumière qui parvient de moins en moins nettement aux degrés inférieurs de la réalité, ce qui lui permet d'intégrer, plus proches de Dieu, les anges et les hommes[83].

Cette étude comparée nous a permis de toucher du doigt, pour ainsi dire, la façon dont un même élan vers Dieu à partir du monde sensible et de son insuffisance à rendre compte de soi, a pu aboutir à des conclusions philosophiques largement divergentes sur le statut de Dieu – cela étant lié, nous semble-t-il, à un niveau d'analyse métaphysique insuffisamment dégagé de la physique et conduisant à admettre comme allant de soi des présupposés cosmologiques comme celui de l'éternité du monde ou de la divinité du ciel, mais aussi à en rester, même au stade ultime, à une démarcation entre intelligible et sensible, qui ne prend pas assez nettement en compte la spécificité de l'acte d'être et par conséquent ce en quoi consiste radicalement la dépendance du monde par rapport à Dieu. Quoi qu'il en soit, nous avons pu par là préciser sur quelques points la spécificité de la démarche de Grégoire de Nazianze et de l'idée qu'il se forme de Dieu à partir de sa contemplation du monde.

3. *Au sein de la tradition chrétienne : contre une rationalisation du divin*

Si l'on cherche maintenant à le situer à l'intérieur de la tradition chrétienne dont il est un des représentants, l'étude des textes de ses prédécesseurs depuis les origines de la littérature chrétienne permet de mettre au jour une évolution de la portée de la question, pour laquelle par ailleurs le dossier s'avère être abondant puisque presque tous les auteurs s'y arrêtent à un moment ou à un autre.

La démarche commune reste celle que nous avons déjà vue et qui consiste à découvrir Dieu à travers le monde sensible, en s'appuyant de plus sur certaines affirmations de l'Écriture comme Sap. 13, 1-5 où sont condamnés les athées et les idolâtres pour n'avoir pas réussi à « connaître Celui qui est à partir des biens visibles ni reconnaître l'artisan à la vue des œuvres », ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες

83. *Cf.* par ex. Or. 38, 9-11 (SC 358 p. 120-126) ou, pour le cheminement remontant du monde à Dieu, Or. 28, 22-31 (SC 250 p. 144-174).

ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην, mais s'être laissés séduire par la beauté des choses visibles au point de les diviniser, sans percevoir « de combien le Seigneur est meilleur qu'elles », πόσῳ τούτων ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων : « car c'est celui qui est à l'origine de la beauté qui les a créées », ὁ γὰρ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης ἔκτισεν αὐτά. À ce passage fait aussi écho le verset bien connu de Saint Paul dans l'*Épître aux Romains* : « ce qui de Dieu est invisible, τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ, et depuis la création du monde est intelligé au moyen de ce qui a été fait, τοῖς ποιήμασι νοούμενα, – sa puissance et sa divinité éternelles – se laisse clairement voir, καθορᾶται, si bien que les athées sont inexcusables[84]. »

Les premières générations chrétiennes, exposées à l'accusation d'athéisme, reprennent l'argument pour s'en défendre : les chrétiens ne sont pas des athées, affirme Athénagore, bien au contraire ils sont les premiers à reconnaître à travers le monde l'existence de Dieu,

> « car nous avons tant de raisons de vénérer Dieu : la parfaite ordonnance du monde, son universelle harmonie, sa grandeur, sa couleur, sa forme et sa disposition[85]. »

et ce Dieu est connu comme le créateur unique et sans origine de toutes choses :

> « notre doctrine reconnaît un Dieu unique, créateur de cet univers sans être lui-même créé – car n'est pas créé ce qui est, mais ce qui n'est pas –, et que tout a été fait par l'intermédiaire du Verbe issu de lui[86]. »

Ce qu'ils n'admettent pas en revanche, c'est de confondre Dieu avec les réalités matérielles[87].

C'est aussi pour s'opposer à cette confusion, avec cette fois une référence plus spécialement adressée à l'immanentisme des stoïciens, que Tatien maintient à la fois son attachement à un Dieu unique et l'altérité de celui-ci par rapport à la matière : les réalités matérielles révèlent Dieu comme leur auteur, mais ne sauraient être prises pour Dieu, qu'il s'agisse des astres, d'idoles ou du *pneuma* matériel des stoïciens :

84. Rm 1, 20.

85. *Supplique au sujet des chrétiens,* IV, 2 (SC 379 p. 84) : τοσαῦτα ἔχοντες πρὸς θεοσέβειαν ἐνέχυρα, τὸ εὔτακτον, τὸ διὰ παντὸς σύμφωνον, τὸ μέγεθος, τὴν χροιάν, τὸ σχῆμα, τὴν διάθεσιν τοῦ κόσμου.

86. *Ibid.* : ὁ λόγος ἡμῶν ἕνα θεὸν ἄγει τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητήν, αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον (ὅτι τὸ ὂν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν), πάντα δὲ διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα.

87. *Ibid.* 1 (p. 82).

> « il est invisible et impalpable, père des choses sensibles et invisibles. Lui, nous le connaissons à travers sa création, et nous saisissons par ses œuvres ce qu'il y a d'invisible de sa puissance[88]. »

De même lorsque Théophile d'Antioche cherche à exposer à son destinataire païen ce que les chrétiens savent de Dieu, il affirme que celui-ci, bien qu'invisible, est connu à travers ses œuvres comme l'âme est connue à travers ses opérations dans le corps (par l'ordre du monde, sa variété, la production opportune ou régulière des phénomènes, leur utilité pour l'homme, etc.) ; bien plus, que « Dieu a tout tiré du néant et l'a amené à être, pour se faire connaître à travers ses œuvres et que soit conçue sa grandeur », τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοήσῃ τὸ μέγεθος αὐτοῦ[89].

Lorsque deux siècles plus tard Athanase récapitule les arguments chrétiens contre l'idolâtrie, il a recours à la même idée : l'ordre, la proportion et l'organisation tout à fait harmonieuse du monde (τάξις, συμμετρία, κόσμου παναρμόνιος σύνταξις) font reconnaître le Dieu unique qui crée et conserve le monde[90] ; il est impensable de s'arrêter aux éléments ou aux astres car le raisonnement conduit à leur auteur[91]. Et face aux valentiniens, il affirme de même l'impossibilité dans laquelle nous serions de connaître l'existence d'un Dieu bon si le Démiurge du monde était un deuxième Dieu, mauvais : car c'est à travers ses œuvres qui nous sont directement accessibles que nous découvrons la divinité[92].

Pour Clément d'Alexandrie, la vie chrétienne consiste surtout à se laisser éduquer par le Pédagogue qu'est le Logos mais avant même d'être chrétien, tout homme a en soi un reflet ou un germe du Logos divin, son entendement, son *logos*, grâce auquel il peut avoir la notion première d'un Dieu unique et tout-puissant, que la Révélation vient ensuite parfaire : à plusieurs reprises, en particulier dans le *Stromate V* il remonte du monde visible à la cause qui le gouverne par sa Providence mais cette fois non plus dans une perspective apologétique, mais comme l'exposé de la première étape de la vie chrétienne qui dispose le sujet à accueillir la révélation plus complète que Dieu fait ensuite de lui-même[93] :

88. *Oratio ad Graecos,* IV , 2 (éd. Oxford p. 8) : ... ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων αὐτὸς γεγονὼς πατήρ. Τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν, καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα.

89. *Trois livres à Autolycus,* I, 4 (SC 20 p. 64). Voir aussi les chap. 3-6 (p. 62-72).

90. *Contre les païens,* 38 (SC 18 ter p. 176). *Cf.* aussi chap. 4 (p. 60) et 35-39 (p. 166-184).

91. *Ibid.* 27 (p. 136-140).

92. *Ibid.* 7 (p. 68-70).

93. I, 6, 1-3 (SC 278 p. 32) ; XII, 87, 1-2 (p. 168) ; XIV, 133, 7-9 (p. 236-238).

> « Il faut bel et bien apprendre par le Christ la vérité, διὰ Χριστοῦ τὴν ἀλήθειαν μεμαθηκότας, pour être sauvé, même si l'on se trouve avoir étudié la philosophie grecque : car à présent elle a été manifestée avec éclat : "Ce qui à d'autres générations n'a pas été connu des fils des hommes a maintenant été révélé." Car l'idée d'un Dieu un, le tout-puissant, était imprimée naturellement, Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος... φυσική, chez tous les gens sensés de tout temps, et la plupart admettaient la bienveillance éternelle conforme à la providence divine[94]. »

Cette orientation nouvelle est caractéristique des auteurs engagés dans les discussions relatives à la gnose, et on la retrouve chez Irénée qui attaque l'idée d'un Dieu complètement inconnu, supérieur au Dieu créateur, au nom de la connaissance nécessaire, quoique indirecte, de Dieu à travers ses œuvres – même s'il est éminent, Dieu est providence, donc il est aussi discernable et ni le Démiurge, ni les anges ne pouvaient l'ignorer[95]. Or cette affirmation va de pair avec une autre, selon laquelle si Dieu ne se révèle pas, il ne saurait être connu : mais voulant être connu, il se donne à connaître par son Verbe et c'est ainsi que nous pouvons remonter du créé au Créateur, des choses faites à l'artisan qui en est l'auteur, et enfin du Fils au Père, dans ce cas grâce à l'Incarnation[96]. Comme dans le cas de Clément, la remontée du monde à Dieu qui en est le maître n'est au fond rendue possible que par l'initiative première de Dieu de se révéler, en créant le monde d'une part, le *logos* humain capable de lire dans le monde le message divin de l'autre. La connaissance de Dieu à partir du monde s'intègre dans une vision du monde où celui-ci est déjà parole, révélation, parce que l'activité fondamentale de l'homme consiste dans la gnose droitement comprise.

En revanche à partir d'Origène, si l'on excepte les textes se contentant de recueillir les développements antérieurs[97], c'est dans une perspective distincte

94. *Stromate V*, XII, 87, 1-2 (SC 278 p. 168).

95. *Contre les hérésies*, II, 6, 1 (SC 293 p. 60) : *Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus autem nequaquam propter providentiam.*

96. *Contre les hérésies*, IV, 4, 6 (SC 100/1 p. 448).

97. Par exemple contre les Épicuriens partisans d'un monde régi par le hasard, ou contre les tenants d'un monde incréé ou encore contre l'idolâtrie et le polythéisme, très souvent dans les siècles suivants les différents auteurs reprennent les argumentations de leurs prédécesseurs, appuyées sur cette même idée fondamentale : le fait que le monde matériel par sa beauté, son harmonie, sa cohésion, renvoie à une cause unique qui le transcende, n'ayant pas en soi de quoi en rendre compte ; au fil des générations, c'est toute une réserve d'arguments qui s'est ainsi constituée, élargie et transmise. *Cf.* par ex., dans les *Apocryphes Clémentins, Recognitiones*, VIII, 20 (PG 1, 1380 D 6-1381 B13) : le monde est créé, on peut remonter à son architecte. – *Epistolae decretales*, III (PG 1, 498 C 4-5) : Dieu est connaissable sans doute à travers ses œuvres. – ATHANASE, *Contre les païens*, 35-39 (SC 18 ter p. 166-184) : contre l'idolâtrie il affirme que de même qu'un artisan est connu par ses œuvres, le Dieu invisible est connu à travers sa création visible. – BASILE, *Hexaemeron*, I, 1 (SC 26 bis p. 86) : contre le

que les différents auteurs remontent à Dieu à partir du monde sensible : l'accent n'est plus tant mis sur la certitude de l'existence d'un Maître auteur et Providence du monde, ni sur la transmission d'une révélation divine à travers le monde matériel, mais bien plus sur le caractère médiat et limité de la connaissance de Dieu fournie par la contemplation du monde, dans la mesure où Dieu, dans son infinie perfection, échappe à toute compréhension par l'homme. Cela est énoncé explicitement au début du *Traité des principes* et lié à la démarche propre de l'œuvre : rechercher les principes de ce qui est, c'est aller au-delà de ce qui est directement accessible, d'autant plus que, selon l'idée platonicienne bien connue, la corporéité de l'homme l'empêche d'avoir une vision claire de l'intelligible : de même que la faiblesse des yeux l'empêche de regarder le soleil en face, mais qu'il est possible de se faire une idée de son éclat en voyant sa lumière répandue en différents lieux, de même, « parce que notre intelligence ne saurait voir Dieu tel qu'il est, c'est par la splendeur de ses œuvres et la beauté des créatures qu'elle conçoit le père de l'univers », *quia ergo mens nostra ipsum per se deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intellegit*[98].

Athanase dans le *De Incarnatione*, une de ses premières œuvres, antérieure à la polémique avec l'arianisme, applique ce principe également à l'Incarnation. Le Verbe, invisible dans le monde, est pourtant présent partout dans le monde sans être contenu par lui et se laisse connaître à partir des œuvres de la création. De même, dans le Christ le Verbe est présent sans perdre sa transcendance : invisible dans le corps, il est connu par ses œuvres, qui ne sont pas des œuvres humaines, mais divines[99]. Lorsqu'à la même époque il exhorte les païens à reconnaître Dieu dans le monde visible, son point de départ est de même l'incapacité de l'homme à connaître Dieu directement vu la disproportion existant entre eux[100].

La conscience de la transcendance divine n'est bien sûr pas une idée nouvelle, comme en fait foi l'impressionnante recension de S. Lilla, parcourant l'ensemble de la tradition philosophique grecque depuis Anaxagore pour y retrouver, sous une forme ou une autre, les expressions de la théologie négative[101]. Mais à partir du IVe siècle et de la crise arienne, ces affirmations prennent aussi une

hasard, il est possible de retrouver Dieu à l'origine de l'harmonie du monde ; I, 4 (p. 102) : c'est un Dieu spirituel, non sensible, que l'on découvre à travers le monde sensible, donc l'adoration du monde est exclue ; I, 7 (p. 114-116) : bien qu'invisible, Dieu se laisse voir dans le monde, comme l'architecte d'après la maison qu'il a bâtie, etc.

98. *Traité des principes*, I, 1, 6 (SC 252 p. 98-100).

99. *De Incarnatione*, 18, 1-3 (SC 199 p. 328-330).

100. *Contre les païens*, 35 (SC 18 ter p. 166-170).

101. *Heliakon*, 22-27 (1982-1987) p. 211-279 ; 28 (1988) p. 203-279 ; 29-30 (1989-1990) p. 97-186.

dimension parénétique, pour dissuader le commun des fidèles de prendre part aux controverses théologiques. En effet, face aux ariens qui prétendent démontrer qu'il est impossible que le Fils soit l'égal du Père, une bonne partie de la réponse des Pères s'appuie sur la reconnaissance des limites de l'intelligence humaine, surtout lorsqu'il s'agit de la connaissance de Dieu, qui nous dépasse infiniment. Cela va de pair avec la mise en évidence de l'impuissance de la raison humaine même face au créé, comme nous l'avons déjà vu chez Grégoire de Nazianze[102], mais Athanase[103] ou Cyrille de Jérusalem[104] en sont aussi de bons témoins. La foi est nécessaire pour connaître vraiment Dieu, et la foi se reçoit, s'accueille, elle ne se discute pas. Notre connaissance naturelle de Dieu à travers le monde, son œuvre, se limite à la certitude de son existence et tout à la fois de sa transcendance, avec le nécessaire corollaire d'une attitude humble de l'intelligence quand il s'agit de parler de lui. Ce trait est caractéristique des auteurs pris dans la controverse arienne. Ainsi dans le deuxième discours *Contre les ariens*, Athanase répond-il à l'objectant que l'Écriture est suffisamment explicite pour nous faire connaître la divinité du Christ et qu'elle utilise des façons de parler humaines parce que notre intelligence est trop faible pour connaître Dieu adéquatement :

> « Tels sont en effet les exemples et telles les images qu'a établis l'Écriture pour que, puisque la nature humaine est incapable d'avoir une totale compréhension de Dieu (ἀδύνατός ἐστιν ἡ ἀνθρωπινὴ φύσις περὶ Θεοῦ καταλαβεῖν) nous puissions à partir de cela, ne serait-ce que dans une petite mesure et de façon confuse, comme il est à notre portée (ὀλιγοστῶς πως καὶ ἀμυδρῶς, ὡς ἐφικτόν ἐστι), la concevoir[105]. »

L'Écriture comme les choses créées elles-mêmes est un langage accessible aux limitations de l'intelligence humaine et de même que lorsque la *Genèse* ou le monde sensible nous révèlent, l'une par des mots, l'autre par sa grandeur et sa beauté, le Dieu créateur, nous ne doutons pas, de même il nous faut faire un acte de foi lorsque les textes bibliques nous affirment que le Christ est Dieu[106].

---

102. *Cf. supra*, Introduction II.

103. *Cf. Lettres à Sérapion*, I, 18 (PG 26, 572 C 10-573 A 16).

104. *Catecheses*, XI, 12 (PG 33, 705 B 11-12).

105. Chap. 32 (PG 26, 216 B).

106. *Ibid.* (216 B 10-C 13) : « Lorsque nous entendons les Écritures, nous croyons (πιστεύομεν) et lorsque nous contemplons l'ordre même de l'univers et son harmonie, nous reconnaissons (ἐπιγινώσκομεν) que c'est lui le Créateur, le maître et le Dieu de l'univers, et nous saisissons (καταλαμβάνομεν) sa providence et sa souveraineté admirables envers toutes choses ; de la même façon, en nous contentant de ce qui a été dit auparavant de la divinité du Fils, il est superflu – ou plutôt, c'est de la folie – de douter et d'avoir des opinions hérétiques (περιττόν, μᾶλλον δὲ καὶ μανίας πλέον ἐστὶν ἀμφιβάλλειν καὶ αἱρετικῶς πυνθάνεσθαι) à propos de la façon dont le Fils peut exister éternellement ».

Basile aussi, dès le début de l'*Hexaemeron*, tout en mettant l'accent sur les limites de notre intelligence (mieux vaut la foi que nos raisonnements, qui ne sont pas infaillibles), rappelle que Dieu est connu à travers la beauté du monde visible comme celui qui transcende le monde par sa grandeur et sa beauté :

> « De la beauté (ἐκ τοῦ κάλλους) des choses visibles, connaissons celui qui dépasse toute beauté, τὸν ὑπέρκαλον, et de la grandeur (ἐκ τοῦ μεγέθους) de ces corps sensibles circonscrits, remontons par le raisonnement à celui qui est sans limite (τὸν ἄπειρον), dépasse toute grandeur (ὑπερμεγέθη) et qui dans l'abondance de sa puissance surpasse toute connaissance (πᾶσαν διάνοιαν... ὑπερβαίνοντα[107]). »

Et lorsque Cyrille de Jérusalem veut exposer aux catéchumènes l'enseignement chrétien sur Dieu, dès la sixième Catéchèse, il explique que seule la Trinité a une connaissance totale de l'essence divine et que les créatures, elles, y compris les anges, n'en ont qu'une vision partielle, à la mesure de leur capacité, καθ' ὃ ἕκαστος χωρεῖ. Il souligne que si l'on est incapable de définir les traits essentiels de son âme, à plus forte raison sera-t-on empêché de caractériser celui qui l'a donnée[108]. Plus loin il parle du Dieu créateur en s'appuyant d'abord sur le passage d'*Isaïe* – « Ah ! si, déchirant les cieux, tu descendais, les montagnes frémissant devant toi[109]... » – pour expliquer pourquoi Dieu a interposé le ciel entre l'homme et lui, pour protéger l'homme d'une vision claire de sa gloire, à laquelle il ne saurait résister, puis il enchaîne sur un commentaire du verset 13, 5 du livre de la *Sagesse* à propos duquel il s'étend davantage sur l'adverbe ἀναλόγως pour indiquer que plus notre connaissance du créé est grande, plus Dieu nous apparaît grand, dans une invitation à repousser toujours plus loin les frontières de la grandeur divine :

> « Il [l'auteur sacré] n'a pas dit en effet que les créatures font contempler le responsable de leur genèse ; mais il a ajouté "analogiquement". Car Dieu apparaît d'autant plus grand (τοσούτῳ... μείζων) à chacun que l'homme a accès à une plus grande contemplation des créatures (ὅσῳ ἂν μείζονος θεωρίας τῶν κτισμάτων ἐπιλάβηται) – et lorsqu'à travers cette plus grande contemplation il s'élève par le cœur, elle est plus grande aussi, la représentation qu'il a de Dieu (μείζονα καὶ περὶ Θεοῦ λαμβάνει φαντασίαν[110]). »

Grégoire de Nazianze ne constitue pas une exception : dans les deux discours où il traite plus longuement le thème (le Discours 32 de 379, peu après son arrivée à Constantinople, et le Discours 28 du printemps 380), dans un contexte qui n'est pas celui d'une récapitulation de la doctrine chrétienne, mais

---

107. I, 11 (SC 26 bis p. 134).

108. *Catecheses*, VI, 6 (PG 33, 548).

109. Is. 64, 1.

110. *Catecheses*, IX, 2 (PG 33, 640 A 12-B 7).

d'engagement explicite dans les discussions avec l'arianisme, ce qu'il cherche, comme il le dit lui-même sans ambiguïté, c'est à convaincre son public de la nécessité d'une profonde purification pour faire de la théologie, de la difficulté, voire du danger, de cette science pour l'esprit humain si limité (au point qu'il déconseille à la majorité des gens de s'y engager) – tout cela étant clairement dirigé contre l'arrogance des ariens se croyant autorisés à discuter de tout sans avoir cette formation préalable et sans se rendre compte que leur objet dépasse infiniment leur capacité. L'expérience emblématique de Moïse appelé à rencontrer Dieu face à face est vécue par Grégoire sous la forme d'une déception : ne voir Dieu que par-derrière et à l'abri du rocher[111], ce qu'il interprète comme le fait de n'accéder à Dieu qu'à travers le créé[112]. Un peu plus loin il précise la portée de cette connaissance : si elle nous permet d'être certains que Dieu est et est la cause efficiente de tout ce qui est, cela ne signifie pas pour autant que Dieu soit conforme à la représentation que nous nous faisons de lui, bien au contraire[113].

Conclusion

Dieu est visible dans le monde comme l'artisan dans ses œuvres : grâce à l'étude que nous venons de faire, nous voyons se dégager les aspects qui retiennent plus particulièrement l'attention de Grégoire et que nous pourrions caractériser comme le sens de la transcendance divine, tant face à la philosophie pour laquelle Dieu et le monde continuent d'être interdépendants, que face aux controverses religieuses contemporaines menacées par une rationalisation à outrance : ce que Grégoire voit surtout de Dieu à travers le monde, c'est qu'il dépasse infiniment le monde. Ce principe commande partout son utilisation des analogies, qui, plus encore que de nous faire entrevoir ce que Dieu est, pointent vers l'incommensurabilité entre Dieu et notre esprit fini : les noms de Dieu sont toujours tirés du créé et ne cernent donc jamais adéquatement leur objet ; s'ils esquissent un trait caractéristique de la nature divine, ils ne doivent pas faire oublier qu'en réalité Dieu « n'est pas » cela, est plus que cela, car il est au-delà de l'intelligence humaine :

> « De même qu'il est impossible de dépasser son ombre, même en se dépêchant beaucoup – car elle prend de l'avance à mesure qu'on cherche à l'embrasser –,

111. *Cf.* Ex. 33, 22-23.

112. Or. 28, 3 (SC 250 p. 104-106). *Cf.* aussi Or. 32, 16 (SC 318 p. 118).

113. *Ibid.* 5-6 (p. 110-112), et l'analyse plus détaillée qui suit, chap. 12-13 (p. 126-128).

> (...) de même ceux qui sont dans le corps ne sauraient être totalement avec les intelligibles séparément du sensible[114]. »

Lorsque l'homme s'applique à penser Dieu, à voir Dieu, il demeure tributaire des catégories cosmiques : il conçoit le Dieu transcendant dans les mêmes termes qu'il conçoit le monde[115].

Cependant, paradoxalement, Grégoire n'en reste pas là. Le Discours 28, qui est celui où l'analyse des limites de l'intelligence humaine est poussée le plus loin, est aussi l'un de ceux où notre auteur s'acharne le plus à tenter d'appréhender Dieu. C'est qu'en effet pour lui, la seule réalité véritablement digne d'intérêt n'est pas le monde, mais Dieu, et s'il s'intéresse au monde, c'est seulement dans la mesure où il lui permet de se hausser jusqu'à Dieu. Si donc l'esprit humain touche ses limites quand il se tourne vers Dieu, il ne s'y résigne pas pour autant : et lorsque l'intelligence capitule, c'est le désir qui prend le relais. C'est lui déjà qui, devant l'impossibilité de sortir du monde matériel, avait poussé l'homme à prendre celui-ci comme tremplin pour se hausser jusqu'au Créateur à partir des choses visibles[116] – entreprise difficile que Grégoire, reprenant l'expression bien connue du *Phédon*, baptise de « seconde navigation[117] ». Poursuivant plus avant, c'est encore le désir de Dieu qui incite l'homme à se purifier sans cesse davantage en vue d'une connaissance de Dieu, sinon pure, du moins chaque fois plus épurée[118], jusqu'au moment où la vision plénière lui sera offerte : ayant atteint le terme de ses efforts, l'homme verra son désir s'apaiser quand Dieu, à peine entrevu ici-bas, sera saisi totalement au Ciel[119].

Bien plus, la difficulté de la connaissance favorise paradoxalement la vision de Dieu dans la mesure où pour Grégoire comme pour toute la tradition chrétienne, celle-ci est fondée non pas tant sur la science, qui enfle, que sur l'amour, qui conduit à l'union. Ainsi lorsqu'il devient difficile de connaître, le désir supplée l'intelligence et l'union à Dieu croît, mûrit, sans l'obstacle

114. Or. 28, 12 (SC 250 p. 126) : Ὥσπερ ἀδύνατον ὑπερβῆναι τὴν ἑαυτοῦ σκιάν, καὶ τῷ λίαν ἐπειγομένῳ – φθάνει γὰρ ἀεὶ τοσοῦτον, ὅσον καταλαμβάνεται –, (...) οὕτως ἀμήχανον τοῖς ἐν σώμασι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων.

115. *Cf.* Or. 28, 13 (SC 250, p. 126-128) sur l'inadéquation de nos appellations de Dieu. L'on peut aussi mentionner Or. 29, 3 (SC 250 p. 180-182), à propos de la question « Depuis quand le Fils a-t-il été engendré ? », où Grégoire souligne que l'expression « depuis quand ? » est une expression temporelle alors que Dieu est au-dessus du temps.

116. *Cf.* Or. 28, 13 (SC 250 p. 128).

117. *Cf.* *Phédon*, 99 E.

118. Or. 28, 17 (SC 250 p. 134-136). *Cf.* aussi Or. 12, 4 (PG 35, 848 A), P. II, II, 7, 113-122 (PG 37, 1559-1560).

119. Or. 28, 20 (SC 250 p. 142). *Cf.* aussi Or. 26, 19 (SC 284 p. 272).

de l'orgueil qui aveugle[120] : l'attitude de l'intelligence débouche sur l'admiration[121].

En effet lorsque l'intelligence s'applique à Dieu, c'est elle qui travaille, c'est elle qui se hisse vers lui. En revanche lorsqu'elle cède le pas au désir, un dynamisme se met en branle car Dieu lui-même entre alors en jeu : la purification permet de se représenter Dieu (φανταζόμενον), ce qui meut à l'aimer (ἀγαπώμενον) et alimente ainsi la connaissance (αὖθις νοούμενον[122]). L'homme se trouve ainsi entraîné dans une spirale ascendante où Dieu alternativement apparaît et se dérobe dans une attraction croissante, caractéristique selon Grégoire de la véritable activité théologique, comme le montre la fréquence de ce thème dans son œuvre[123]. L'homme s'appuie alors de moins en moins sur le monde et de plus en plus sur Dieu seul lorsqu'il veut le contempler, précisément parce que Dieu répond à son désir.

C'est là en effet la troisième étape qui permet à Grégoire d'articuler définitivement le monde et Dieu. Fidèle en cela à la tradition chrétienne, dans laquelle c'est Dieu qui a l'initiative, qui se met chaque fois plus au niveau de l'homme pour l'entraîner plus haut, jusqu'au point historique culminant de l'Incarnation, notre auteur conçoit la connaissance de Dieu avant tout comme une révélation[124]. Or celle-ci fournit à l'homme non seulement la théologie – science de Dieu –, mais également la connaissance des rapports que Dieu entretient avec le monde. Nous comprenons ainsi pourquoi nous rencontrons si souvent dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze une présentation de la cosmologie que nous pourrions qualifier de « descendante », où le monde et les créatures sont envisagés pour ainsi dire « du point de vue de Dieu », en particulier dans les passages où la parole est laissée à celui-ci pour exposer le dessein créateur[125].

Il nous semble que nous avons là une démarche d'ensemble qui, par delà les circonstances historiques et les controverses, se rattache par bien des points à celle de Philon. Nous trouvons en effet chez lui le même type de rapports entre le monde et Dieu : tout d'abord, l'accès facile à l'existence de Dieu à partir du

120. *Cf.* p. ex Or. 28, 12 (SC 250 p. 124) ; Or. 32, 15 (SC 318 p. 116) ; P. I, I, 7, 8-11 (PG 37, 439) ; P. I, II, 1, 16-18 (PG 37, 523).

121. *Cf.* Or. 28, 21 (SC 250 p. 144).

122. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204) ; *cf.* aussi Or. 32, 12 (SC 318 p. 110-112) ; P. I, II, 10, 980-986 ; P. I, II, 25, 362-363 (PG 37, 751 et 838 respectivement).

123. *Cf.* p. ex. Or. 2, 75-76 (SC 247 p. 188-190), repris en P. II, I, 87, 15-24 (PG 37, 1434-1435) ; Or. 38, 7 (SC 358 p. 116).

124. Tel est le sens des exemples bibliques de théophanies que Grégoire fournit abondamment en Or. 28, 18-20 (SC 250 p. 136-142).

125. *Cf.* p. ex. Or. 38, 9-11 (SC 358 p. 120-126) ; P. I, II, 1, 56-97 (PG 37, 526-529).

monde sensible[126], puis, par contraste, l'obscurité impénétrable dans laquelle se trouve l'essence divine, soustraite à la mesure des créatures[127], et enfin la tension entre d'une part la difficulté de connaître ce qu'est Dieu et de l'autre, le désir persistant d'y parvenir[128].

Que l'harmonie du monde fasse déduire l'existence de Dieu est chez Philon une idée habituelle, qui peut revêtir des formes diverses. Elle parcourt tout le *De Providentia* à travers l'analogie entre le monde et l'œuvre artisanale, qui permet de conclure à l'existence de Dieu aussi sûrement que l'on perçoit, à la vue d'une statue, d'un tableau ou d'un navire, la main et l'intelligence qui les ont fabriqués[129]. Parfois Philon souligne la nécessité de ne pas s'arrêter à la beauté du ciel et des astres, mais de remonter au responsable de leur ordre admirable, leur Créateur[130]. Parfois aussi il utilise l'analogie entre l'intellect, qui gouverne tout l'homme, et Dieu, pour faire entendre comment celui-ci, bien qu'invisible, est celui qui gouverne le monde tout entier[131].

Mais fréquemment cette constatation s'accompagne de la distinction entre l'existence et l'essence de Dieu. Si pour Philon accéder à la première est relativement aisé, il n'en va pas de même de la seconde, et c'est dans cette direction que s'orientent plus d'une fois ses développements :

> « Dans ces recherches sur Dieu, la pensée véritablement philosophique rencontre deux problèmes principaux : premièrement, la divinité existe-t-elle (εἰ ἔστι) ? – cela, à cause des sectateurs de l'athéisme, perversité suprême ; deuxièmement, quelle est son essence (τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν) ? On n'a pas grand effort à faire pour élucider le premier problème ; le second, au contraire, est non seulement ardu, mais peut-être même insoluble (οὐ χαλεπὸν μόνον ἀλλὰ καὶ ἴσως ἀδύνατον[132]). »

Dieu ne peut être saisi, καταλαμβάνεσθαι[133], il est dans son être insaisissable à quiconque, ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντί[134], sa saisie est extrêmement éloignée de toute pensée humaine, πορρωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πασῆς ἀνθρωπίνης διανοίας[135], il est difficile à

126. *Cf.* chez Grégoire Or. 28, 6 (SC 250 p. 110-112).

127. *Ibid.* 6-13 (p. 112-128).

128. *Ibid.* 13 et 17 (p. 128 et 134-136).

129. *Prov.* I, 71-72 (p. 186). *Cf.* aussi *Spec.* I, 33-35 (p. 30).

130. *Cf. Mut.* 16-18 (p. 38-40) ; *Spec.* I, 13-20 (p. 18-20).

131. *Cf. Opif.* 69 (p. 186).

132. *Spec.* I, 32 (p. 28). *Cf.* aussi *Somn.* I, 230-231 (p. 118) ; *Poster.* 167-168 (p. 144).

133. *Mut.* 7 (p. 34).

134. *Poster.* 15 (p. 17).

135. *Somn.* I, 66 (p. 50).

concevoir et difficile à saisir, δυστόπαστος μὲν οὖν καὶ δυσκατάληπτος[136]. C'est qu'en effet il échappe totalement non seulement aux sens[137], mais aussi à l'intelligence elle-même[138].

Mais en même temps, dans tous ces passages se trouve aussi l'idée que l'homme continue néanmoins d'aspirer à connaître Dieu et a recours à des pis-aller pour tenter du moins de s'en approcher. Il peut s'agir de s'en faire une idée à travers les réalités sensibles, quand l'âme se voit incapable de se mouvoir entièrement dans le domaine intelligible, « car il y a toujours une deuxième navigation, celle de la sensation, pour ceux qui ne peuvent effectuer heureusement celle de l'intelligence directrice[139] ». Il est possible de profiter des noms divins qui, par le nom si ce n'est dans les faits, μὴ πράγματι ὀνόματι γοῦν, permettent d'appréhender quelque peu Celui qu'ils désignent[140], ou bien des « logoi » par lesquels Dieu éduque l'âme et développe sa vigueur dans le domaine spirituel[141]. L'on peut aussi s'adonner à poursuivre Dieu inlassablement, malgré l'infinie distance qui sépare toujours de lui la créature, « car pour elle-même la recherche du Beau suffit à donner par avance de la joie, même quand le but n'est pas atteint[142] ». Mais à plusieurs reprises aussi Philon se réfère à la prière de Moïse qui, désirant voir Dieu, s'adresse directement à lui pour lui demander de se révéler[143]. Or dans tous les cas, comme nous l'avons vu chez Grégoire[144], la concession que fait Dieu en permettant à Moïse de voir ce qui est derrière lui[145] est perçue à la fois comme l'accès à la connaissance du créé aboutissant tout au plus à une saisie indirecte de Dieu, et comme la déception de ne pouvoir contempler celui-ci face à face[146]. L'on débouche donc sur ce dynamisme fait de va-et-vient entre Dieu et l'homme, dans lequel Dieu se dérobe toujours au moment même où il se montre et sans cesser d'attirer :

136. *Spec.* I, 32 (p. 28).

137. *Mut.* 3-7 (p. 34) ; *Poster.* 15 (p. 54) ; *Somn.* I, 69-70 (p. 52) ; *Spec.* I, 17-20 (p. 20).

138. *Mut.* 7 (p. 34).

139. *Somn.* I, 44 (p. 40-42) : δεύτερος γὰρ ἀεὶ πλοῦς ὁ πρὸς αἴσθησιν τοῖς μὴ δυνηθεῖσι πρὸς τὸν ἡγεμόνα νοῦν εὐπλοῆσαι. L'image est identique chez Grégoire : *cf.* Or. 28, 13 (SC 250 p. 128).

140. *Mut.* 13 (p. 36).

141. *Somn.* I, 69 (p. 52).

142. *Poster.* 21 (p. 56) : ἱκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἡ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος. Une raison analogue est donnée en *Spec.* I, 36-40 (p. 30-32).

143. Ex. 33, 13. *Cf. Mut.* 8 (p. 34) ; *Poster.* 16 (p. 54) ; *Spec.* I, 41 (p. 32).

144. *Cf. supra*, p. 58.

145. Ex. 33, 23.

146. *Mut.* 8-12 (p. 34-36) ; *Poster.* 169 (p. 144-146) ; *Spec.* I, 43-49 (p. 34-38).

« Car les yeux de sa pensée [celle du sage] se sont ouverts et il a vu de façon plus pénétrante qu'il s'est préparé en athlète à la poursuite d'un objet difficile à capturer (δυσάλωτον) et qui recule toujours (ἐξαναχωροῦντος αἰεὶ), se retire au loin et laisse ses poursuivants en arrière en mettant entre eux et lui-même une distance infinie (μακρὰν ἀφισταμένου καὶ φθάνοντος ἀπείρῳ τῷ μεταξὺ διαστήματι τοὺς διώκοντας[147]). »

Écoutons de nouveau Grégoire, dès l'année 362, justifier sa réticence à être prêtre, quand il pense aux anges,

« les pures natures qui saisissent à peine la splendeur d'un Dieu que couvre l'abîme, dont les ténèbres sont la retraite, car il est lumière, la plus pure et inaccessible à la foule, qui est dans cet univers et à l'extérieur de l'univers, qui est toute beauté et au-dessus de toute beauté, qui illumine l'intelligence et échappe à la vitesse de l'intelligence et à son élévation (ὃς νοῦν φωτίζει καὶ διαφεύγει νοῦ τάχος καὶ ὕψος), qui se dérobe toujours à mesure qu'on le saisit (ὑποχωρῶν ἀεὶ τοσοῦτον ὅσον καταλαμβάνεται), et qui attire vers les hauteurs celui qui est épris de lui en s'enfuyant comme si, à peine attrapé, il était dérobé (καὶ ὑπάγων πρὸς τὰ ἄνω τὸν ἐραστὴν τῷ φεύγειν καὶ τῷ οἷον κρατούμενος κλέπτεσθαι[148]). »

C'est bien le même dynamisme auquel nous avons affaire, et cela nous permet, pour terminer, de caractériser avec une majeure netteté la façon dont Grégoire accède à Dieu à partir du monde. Nous avons souligné son sens de la transcendance divine, tant au sein de la tradition chrétienne que face à la philosophie. Nous sommes à présent en mesure de préciser le type de lien qui s'établit entre l'intelligence créée et le Dieu transcendant à partir du point initial de la contemplation du monde. Celle-ci n'est en effet qu'un point de départ, un tremplin, destiné à être abandonné, car l'objet qui captive l'intelligence n'est pas le monde, mais Dieu. Limitée par son immersion dans le sensible, mais aussi par sa condition même de créature, l'intelligence n'est toutefois jamais coupée de Dieu, car si ce dernier reste toujours au-delà de sa mesure, il se livre néanmoins à elle, l'illumine et par là la transforme, la purifie et accroît ainsi sa capacité réceptrice, donnant naissance à un désir renouvelé. Le dépassement initial du monde sensible pour remonter au Dieu qui en est la source n'est que la première étape d'une ascension continuelle qui, de dépassement en dépassement, plonge de plus en plus l'intelligence dans l'infinitude de Dieu. Ce dynamisme, que Grégoire hérite très probablement de Philon, est cependant marqué chez lui par une espérance plus nette d'atteindre le terme de sa poursuite. Alors que Philon se résigne habituellement à ne connaître de Dieu que ses Puissances, dans les

147. *Poster.* 18 (p. 54). *Cf.* aussi *ibid.* 13 et 15 (p. 52-54) ; *Somn.* I, 66 (p. 50).

148. Or. 2, 76 (SC 247 p. 188-190).

limites de l'intelligence humaine, même purifiée[149], Grégoire mentionne à plusieurs reprises la perspective de la vision béatifique dans laquelle l'âme parvient à une véritable intimité avec son Créateur :

> « À mon sens, la divinité veut, en tant qu'elle est saisissable, attirer à elle – car tout ce qui est parfaitement insaisissable n'est pas objet d'espérance et on ne cherche pas à l'atteindre – ; mais aussi, en tant qu'elle est insaisissable, elle veut provoquer l'admiration ; étant admirée, elle est plus désirée ; étant désirée, elle purifie ; en purifiant, elle rend aussi semblable à Dieu (θεοειδεῖς) ; avec ceux qui en sont arrivés là, Dieu entretient des relations d'intimité (ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῇ) ; et – je parle ici avec une certaine audace – Dieu s'unit à des dieux, il en est connu, et peut-être autant qu'il connaît déjà ceux qui sont connus de lui (Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους[150]).

II. – Dieu créateur et providence : son indépendance par rapport au monde

1. *Dieu créateur*

Liée à la question de l'origine du monde, celle de l'action créatrice de Dieu plonge ses racines à la fois dans la tradition judéo-chrétienne et dans les discussions philosophiques sur les principes, face auxquels la réflexion chrétienne a mis du temps à prendre une conscience claire de sa spécificité. Au quatrième siècle, que Dieu ait créé le monde à partir du néant est un fait généralement admis, qui n'est d'ailleurs pas au premier plan des débats. Afin de pouvoir cerner précisément la position de Grégoire de Nazianze en la matière, nous avons jugé bon de retracer dans un premier temps le cheminement par lequel la pensée chrétienne s'est progressivement démarquée de la façon qu'avait la philosophie de poser la question des principes du monde[151].

149. *Cf. Spec.* I, 37-50 (p. 32-38) ; *Mut.* 13-15 et 27-30 (p. 36-38 et 44-46) ; *Poster.* 167-169 (p. 144-146). Une nuance pourrait être apportée à cette affirmation avec *Somn.* I, 228-232 (p. 118-120).

150. Or. 38, 7 (SC 358 p. 116). *Cf.* aussi Or. 28, 17 (SC 250 p. 134-136) ; 32, 15 (SC 318 p. 116-118).

151. Nous nous sommes pour cela appuyée sur les deux articles de J. Fantino, « La théologie de la création *ex nihilo* chez Saint Irénée », et N. J. Torchia, « Theories of Creation in the Second Century Apologists and their Middle-Platonic Background », *Studia Patristica* 26 (1993), p. 126-135 et 192-210 respectivement.

1.1. *L'émergence de la notion de création* ex nihilo

Comme nous l'avons déjà vu[152], la préoccupation majeure des premières générations chrétiennes confrontées au paganisme était de se défendre de l'accusation d'athéisme portée contre elles : les Apologistes se sont donc trouvés dans l'obligation de définir clairement ce qu'ils entendaient par « Dieu » et comment ils concevaient ses relations avec le monde. Il s'agissait de réserver à Dieu seul la causalité suprême : leur monothéisme sans ambiguïté mettait donc l'accent sur la distinction radicale entre Dieu et la matière et plus généralement, entre Dieu et n'importe quelle réalité changeante, mais sans remettre en question la structure fondamentale des cosmogonies grecques consistant dans l'information ou l'organisation d'une matière restée sans cela chaotique. Cette façon de voir était d'autant plus naturelle que le premier chapitre de la *Genèse*[153], écrit lui aussi dans le but de s'opposer au polythéisme des peuples environnants, et qui vise à désigner Dieu seul comme l'auteur de tout ce qui est, pouvait autoriser une interprétation du chaos primitif comme une matière informe et que le livre de la *Sagesse* parlait par ailleurs explicitement d'une création à partir d'une matière informe[154]. Rien de plus inconcevable que le néant pour un Grec dans la mesure où « ce qui est » est toujours « quelque chose », c'est-à-dire un être doté d'une essence, ou d'une forme, qui le détermine : par conséquent, « ce qui n'est pas » se limite au « quelque chose » indéfini, dans lequel il est aisé de reconnaître par exemple la χώρα du *Timée*, ce réceptacle absolument indéterminé et capable par là même de recevoir toutes les formes, leur donnant ainsi une expression sensible, mais également la substance indéterminée dans laquelle se résout le monde des stoïciens après la conflagration ou même l'ensemble des atomes des épicuriens une fois défaits tous les agrégats qui constituent les choses. Chez Philon lui-même, l'expression μὴ ὄν, qui se rencontre huit fois dans son œuvre (dont six dans le *De aeternitate mundi)*, désigne toujours un non-être relatif, sauf précisément lorsqu'il veut nier la chute dans le néant[155]. Seul Dieu est, au sens strict, parce

152. *Cf. supra*, chap. I (I, 3).

153. Gen. 1, 2.

154. Sap. 11, 17 : l'auteur sacré chante la miséricorde divine, qui n'a pas puni l'idolâtrie égyptienne alors que cela lui était si facile : « Car ta main toute-puissante, qui avait créé le monde à partir d'une matière informe (κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης), n'était pas embarrassée pour leur envoyer des ours en abondance ».

155. *Cf. Spec.* 1, 266 (p. 168-170) et dans le même sens *Aet.* 4 (p. 76) à propos des sens de φθορά : ἡ ἐκ τοῦ ὄντος ἀναίρεσις παντελής, ἣν καὶ ἀνύπαρκτον ἀναγκαῖον λέγειν · ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται, « La suppression absolue de l'être, dont il faut nécessairement affirmer l'impossibilité ; de même en effet que du non-être rien n'advient, rien non plus ne se résout au non-être par la corruption ». Voir toute l'analyse de la notion par R. Arnaldez dans son introduction au

qu'il ne doit à nul autre son être ; et en ce sens tout le reste « n'est pas » : le monde, ayant nécessairement pour être une cause extérieure à lui, est alors dit créé, sans que cela implique un surgissement total, radical, dans l'être, aussi absurde rationnellement qu'un retour au néant. Le non-être se limite donc à une absence d'ordre, qu'elle soit due à un bouleversement de l'ordonnance des éléments ou à une destruction violente aboutissant à un état de confusion[156].

Rien d'étonnant alors à ce qu'un Justin, dont le but avoué était de trouver les points de concordance entre la doctrine chrétienne et l'enseignement de Platon[157], ait vu dans l'acte créateur une mise en ordre de la matière informe :

> « Et on nous a appris qu'au commencement, étant bon, il a tout fait à partir d'une matière informe à cause des hommes[158]. »

Mais surtout il ne faut pas oublier que pour un chrétien le principal scandale du polythéisme consistait à prendre pour Dieu des êtres matériels : dans les premières décennies du christianisme, ce qui occupe les Apologistes, ce n'est pas de montrer que Dieu n'avait absolument rien pour créer, mais principalement de dissiper la confusion entre Dieu et la matière, située au cœur de l'idolâtrie. C'est dans cette perspective, croyons-nous, qu'il faut comprendre le chapitre 15 de la *Supplique* d'Athénagore. Il est vrai que l'analogie du potier et de la glaise avec Dieu et la matière manifeste que la création à partir du néant n'est pas dégagée par Athénagore. Mais une lecture attentive montre que tout le passage ne vise qu'à distinguer (διακρίνειν, χωρίζειν, opposés à ἐξισοῦν) Dieu de la matière, τί μὲν ὕλη, τί δὲ Θεός, en soulignant l'abîme qui existe entre les deux, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσον αὐτῶν, d'où la série de dichotomies, admises par la philosophie grecque, visant à les disjoindre : ἀγένητον/γενητόν, ὄν/οὐκ ὄν, νοητόν/αἰσθητόν, et aboutissant à un refus d'adorer

De aeternitate mundi (p. 46-47). Pour saisir la question dans sa complexité, *cf.* D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, p. 142-148, 236, 289 et sa synthèse p. 451-456.

156. *Aet.* 6 (p. 78) : « Rien donc d'aussi stupide que de se demander si le monde en se corrompant entre dans le non-être (εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται) ; il faut au contraire savoir s'il est affecté par un changement qui le fait sortir de son ordonnance (τὴν ἐκ τῆς διακοσμήσεως μεταβολήν), quand se résorbent (ἀναλυθεὶς) les situations variées qui révèlent ses éléments et ses assemblages pour aboutir à une seule et même forme, ou s'il est affecté par une confusion complète (παντελῆ σύγχυσιν) lorsque tout est broyé et brisé ».

157. *Cf. Apologies*, I, 20 ; II, 13.

158. *Apologies*, I, 10 : καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Voir surtout le chapitre 59 où le parallèle est mis en place beaucoup plus explicitement entre la philosophie grecque et le christianisme puisque Platon aurait emprunté à Moïse la doctrine de la création selon laquelle « Dieu a fait le monde en convertissant une matière qui était informe », ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν Θεὸν κόσμον ποιῆσαι.

les statues. L'analogie avec le potier et la glaise s'insère dans ce contexte : il s'agit de montrer combien Dieu est autre que la matière :

> « Mais si la distance qui les sépare l'un de l'autre est absolument énorme et aussi grande que celle qui existe entre l'artisan et le matériau nécessaire à son art, pourquoi sommes-nous accusés[159] ? »

Sans Dieu, la matière n'« est » rien : apte à tout recevoir, elle n'a rien qui la spécifie, aucune figure, aucune beauté sans l'intervention divine. C'est donc en partant de distinctions internes à la philosophie grecque qu'Athénagore s'attaque à l'idolâtrie et c'est ce qui fait à la fois la faiblesse et la force de son discours : la faiblesse car il ne parvient pas à dégager une notion spécifiquement chrétienne de création, mais aussi la force car il parle un langage que ses interlocuteurs sont aptes à saisir[160].

Tout en prenant à son compte une distinction similaire, Tatien, lui, dès le début de son *Discours aux Grecs*, se démarque davantage des conceptions grecques : le πνεῦμα des stoïciens, en particulier celui qui circule à travers la matière, ne saurait être confondu avec la notion de πνεῦμα que les chrétiens appliquent à Dieu. Dieu non seulement n'est pas du domaine du sensible, mais est le père des choses invisibles aussi bien que des sensibles ; le chrétien ne saurait adorer les astres parce que même eux ont été créés à cause de l'homme[161]. Cette plus grande vigilance face aux conceptions de l'hellénisme permet de comprendre sa prise de position à propos de la création. S'il affirme aussi nettement que la matière a été créée par Dieu, c'est parce qu'il a une conscience plus vive du danger. Une matière non créée par Dieu apparaîtrait en effet comme un être sans principe, indépendant de Dieu et autonome aussi bien que lui :

> « Car la matière n'est pas non plus sans principe comme Dieu, ni n'est-elle aussi, pour être sans principe, égale en puissance à Dieu ; mais elle est engendrée, et n'est pas venue à l'être par un autre, mais a été produite par le seul créateur de l'univers[162]. »

159. *Supplique au sujet des chrétiens*, XV, 2 (SC 379 p. 116) : εἰ δὲ διεστᾶσι πάμπολυ ἀπ' ἀλλήλων, καὶ τοσοῦτον ὅσον τεχνίτης καὶ ἡ πρὸς τὴν τέχνην αὐτοῦ παρασκευή, τί ἐγκαλούμεθα ; *Cf.* l'ensemble du chapitre, p. 116-118.

160. L'attitude est la même au chap. 19 (p. 130-134), où il reprend la distinction platonicienne du *Timée*, 27 D entre être et devenir, puis celle que font les stoïciens entre cause active et cause passive pour aboutir au même résultat : supériorité incommensurable de Dieu sur la matière et impossible confusion entre deux réalités que tout oppose.

161. Chap. 4 (éd. Oxford p. 8-10).

162. *Ibid.* 5 (p. 10) : Οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ Θεός, οὐδὲ διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ Θεῷ · γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπό του ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

L'univers a donc bel et bien été ordonné par Dieu, certes, mais sa matérialité même a Dieu pour auteur :

> « Il est possible de voir toute la fondation du monde, et sa création tout entière, advenue à partir de la matière, et la matière elle-même produite par Dieu (καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προβεβλημένην[163]). »

Toutefois, comme le fait remarquer J. Torchia[164], Tatien reste encore tributaire du modèle hellénistique dans la mesure où il ne parle pas explicitement d'une matière engendrée *à partir de rien* et où l'acte créateur continue d'être conçu comme l'imposition d'une forme à une matière brute. C'est Théophile d'Antioche qui, le premier, parvient à un concept clair de création *ex nihilo,* tout d'abord en conclusion d'un passage où il a martelé que tout, absolument tout, était sous la dépendance de Dieu :

> « Et Dieu a fait toutes choses en les faisant passer du non-être à l'être (καὶ τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι), afin qu'à travers ses œuvres on le connaisse et qu'on conçoive sa grandeur[165]. »

Ce qui change chez lui, c'est qu'il s'appuie non plus sur les textes bibliques de Gen. 1, 1 et Sap. 11, 17, mais sur 2 Mac. 7, 28, et qu'il prend au sens strict l'expression οὐκ ὄντων, comme il s'en explique dans le deuxième livre à partir d'une critique de l'inconséquence des platoniciens qui continuent de dire la matière inengendrée au moment même où ils affirment que Dieu est le Père et le créateur de tout, sans voir que de ce « tout », ils excluent la matière[166].

Mais il n'en reste pas là et dénonce en réalité l'anthropomorphisme qui se cache derrière une telle représentation : en quoi Dieu différerait-il d'un artisan humain s'il créait à partir d'une matière préexistante ?

> « Mais la puissance de Dieu se manifeste précisément en ce qu'il ne part de rien pour faire tout ce qu'il veut », Θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται[167].

---

163. *Ibid.* 12 (p. 22).

164. *Art. cit.* p. 195.

165. *Trois livres à Autolycus,* I, 4 (SC 20 p. 64).

166. *Ibid.* II, 4 (SC 20 p. 102) : « Mais si Dieu est inengendré (ἀγένητος) et la matière est inengendrée, Dieu n'est plus l'auteur de l'univers (οὐκ ἔτι ὁ Θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστὶν) selon les Platoniciens, pas plus que, bien évidemment, n'est démontrée une monarchie divine, aussi loin qu'on les suit. De plus, de même que Dieu, étant inengendré, est aussi immuable, de même si la matière elle aussi était inengendrée, elle serait à la fois immuable et égale à Dieu (καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἰσόθεος ἦν). »

167. *Ibid. Cf.* aussi II, 6 (p. 108) où il taxe d'absurde la cosmogonie d'Hésiode, incapable de rendre raison du chaos puisque Zeus a été engendré après la matière : « Le maître n'était-il pas plutôt ce qui l'a faite, je veux dire Dieu, celui qui l'a mise en ordre ? », Ἦ μᾶλλον ἦν κύριόν τι τὸ ποιῆσαν αὐτήν, λέγω δὲ Θεός, ὁ κατακοσμήσας αὐτήν ;

Comme le conclut J. Torchia, toute grecque que soit l'antithèse entre être et non-être, le sens qu'il lui donne n'appartient plus aux cadres de la philosophie grecque : l'acte créateur ne consiste plus à informer ni même à engendrer de la matière, mais à donner l'être au sens large. Les concepts grecs ont permis de traduire en termes philosophiques une pensée proprement chrétienne[168].

La problématique toutefois restait philosophique en s'inscrivant dans le cadre des questions sur l'origine du monde. En répondant aux gnostiques, qu'il s'agisse de Ptolémée ou de Valentin, Irénée transpose le débat sur un plan théologique, dans la mesure où c'est le « comment » de l'action créatrice qui devient l'objet de son étude. Pour aboutir à faire du Démiurge le créateur de l'univers, les systèmes gnostiques présupposaient une série d'événements dans le domaine des éons, où diverses entités étaient partie prenante. Plus que la relation du divin au monde, c'est l'activité interne du Plérôme qui retenait l'attention. C'est pourquoi la doctrine irénéenne de la création se trouve elle aussi centrée sur la façon dont Dieu crée et ce, dans le but de lui rendre à la fois son statut et sa dignité de créateur : pas question de distinguer entre un Dieu démiurge et un Dieu suprême, pas question d'admettre des intermédiaires dégradés entre le Dieu suprême et le monde sensible, pas question de limiter la puissance créatrice à l'information d'une matière préalablement donnée ; fort de la règle de foi, Irénée affirme sans se lasser que Dieu est le Père Créateur qui a créé toutes choses par son Verbe. Comme le fait remarquer J. Fantino[169], un des pivots de sa réfutation consiste dans le rejet de la matière informe : de la sorte disparaissent les intermédiaires (la Sagesse chez Valentin, la Tendance chez Ptolémée) et Irénée peut à loisir développer sa théologie de la création où le Père est le seul Démiurge et où le Verbe et l'Esprit (ou le Verbe et la Sagesse) œuvrent conjointement avec le Père dans la production du monde. La création de la matière et la production des créatures ne sont plus comme chez Théophile ou Valentin deux étapes distinctes de l'action créatrice, mais deux aspects, différents certes, mais indissociables, d'un seul et même agir divin, dans lequel il devient alors possible de percevoir d'un côté le fait de la création, attribuable au Père, de l'autre sa modalité, qui implique les trois Personnes[170] : plus encore que celle de Théophile, la pensée d'Irénée est spécifiquement chrétienne dans la mesure où elle s'affranchit totalement de la représentation d'une création à partir

---

168. *Art. cit.* p. 199.

169. *Art. cit.* p. 129-130.

170. *Cf.* p. ex. *Contre les hérésies,* I, 22, 1 (SC 264 p. 308-310) ; IV, 20, 1 (SC 100/2 p. 626). Nous pouvons citer II, 30, 9 (SC 294 p. 320) : « Voici le Créateur, voici l'Auteur, voici l'Artisan qui les [i.e. toutes les choses] a faites par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse *(per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam)* : le ciel, la terre, les mers et tout ce qu'il y a dedans. »

d'une matière informe, pour concentrer son attention sur l'aspect trinitaire de l'acte créateur.

Pour autant que nous puissions en juger, Irénée représente jusqu'au IVe siècle le stade le plus avancé dans l'élaboration d'une pensée chrétienne propre de la création. Les générations suivantes ne font que reprendre, sous une forme ou sous une autre, les positions antérieures[171].

1.2. *Le Dieu créateur chez Grégoire de Nazianze*

1.2.1. *Créer : faire être et organiser*

Chez Grégoire, la création d'une part s'effectue bel et bien à partir du néant, d'autre part comporte la distinction nette entre la production de la matière première et l'organisation de celle-ci en un monde.

Parfois, c'est ce dernier aspect qui retient davantage l'attention de Grégoire, en particulier dans les passages où il veut plutôt mettre en lumière les caractéristiques qui font de ce monde un « cosmos » – son ordre et sa beauté. Nous avons ainsi le long passage lyrique du Poème I, II, 1, *Éloge de la virginité*[172], préparant la création de l'homme, où Grégoire profite de la forme poétique pour brosser un tableau du chaos originel et de sa mise en forme à partir de la référence implicite à Gen. 1, 1-25. Peu de termes techniques alors pour exprimer l'action créatrice du Verbe : διακρίνειν, « opérer une distinction[173] », γενέσθαι, « venir à l'être[174] » ; le monde est désigné comme τὰ πάντα ou comme κόσμος et Grégoire joue sur l'acception de ce terme[175]. Il privilégie les termes imagés, plus conformes au genre littéraire du poème.

Mais à plusieurs reprises aussi dans les Discours l'accent est mis sur l'information et la disposition harmonieuse du chaos et ce, en particulier lorsque Grégoire veut donner en modèle l'action divine aux chrétiens divisés : chaque élément à sa place et chaque chose en son temps, sans quoi au lieu d'un monde,

171. *Cf.* p. ex. ATHANASE, *De Incarnatione*, II, 1-III, 1 (SC 199 p. 262-268) : il conclut ainsi ses réfutations : ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων καὶ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηκέναι τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Λόγου οἶδεν, [l'enseignement divin] « sait au contraire que c'est du non-être que l'univers est venu à l'être, et que les choses n'avaient absolument aucune existence quand Dieu par son Verbe les a faites ».

172. V. 58-78 (PG 37, 526-528).

173. *Ibid.* v. 65 (col. 527) : τὰ ἕκαστα διέκρινας εὖ κατὰ κόσμον, « tu as distingué chaque chose, selon une belle harmonie ».

174. *Ibid.* v. 66 : πρώτιστα φάος γένεθ', « tout d'abord la lumière fut ».

175. *Cf.* v. 65 déjà cité et v. 75-76 (col. 527-528) : Ὡς δὲ τὰ πάντα / Κόσμος ἔην, « Et lorsque le tout fut devenu un monde organisé... »

on a un chaos ; de même sans cela, au lieu d'une Église, on a l'anarchie. Tel est le cas du Discours 2 où il évoque la difficulté du ministère sacerdotal dans une communauté divisée : le lexique s'organise nettement autour de deux pôles, celui de l'harmonie (κόσμος, εὐταξία, μόρφωσις, εἰδοποιός) et celui du chaos (τὸ πᾶν, συγκεχυμένον, ἀνώμαλον) :

> « Tout est devenu comme au commencement, lorsqu'il n'y avait pas encore de monde ni la belle ordonnance et la configuration actuelles mais que le tout, pêle-mêle et chaotique, requérait la main et la puissance productrices de formes[176]. »

De même dans le Discours 32, où il exhorte les chrétiens à rester à leur place dans l'Église, sans s'improviser théologiens car cela ne ferait qu'aggraver le désordre, il se réfère à la sagesse divine qui, pouvant tout faire être d'un coup, a néanmoins introduit un ordre dans la création : d'abord en faisant être le tout à partir de rien, puis en le disposant harmonieusement. La démarcation lexicale est particulièrement nette, puisque nous avons d'un côté : τοῖς οὐκ οὖσι, « les non-étants », τὸ εἶναι δούς, « ayant donné l'être », τοῖς γενομένοις, « ce qui est venu à l'être », τὸ πᾶν ἀναδεῖξαι, « faire apparaître le tout », et de l'autre : τὰς ἰδέας καὶ τὰ σχήματα, « les idées et les figures », τὸ πᾶν... διακοσμῆσαι, « donner l'harmonie au tout[177] ».

Cette dissociation de l'acte créateur en deux étapes successives n'est pas toujours aussi radicale, mais nous pouvons remarquer cependant qu'elle se maintient, au moins à titre de distinction conceptuelle, tout au long de l'œuvre de Grégoire de Nazianze. Nous la trouvons au début de sa carrière dans le Discours 14, prononcé à Césarée aux alentours de 368[178], où il dédouble le statut de créateur en ποιητής d'une part et δημιουργός de l'autre, fonctions auxquelles correspondent deux actes différents : οὐσιοῦν, « donner la substance » et συναρμόζειν, « combiner harmonieusement » :

> « Mais croyons que Dieu est l'auteur et le démiurge de toutes choses ; comment en effet le tout aurait-il subsisté sans quelqu'un pour lui donner la substance et le combiner harmonieusement[179] ? »

176. Or. 2, 81 (SC 247 p. 194-196) : Γέγονε δὲ πάντα ὡς τὸ ἀπαρχῆς, ὅτε οὔπω κόσμος ἦν οὐδὲ ἡ νῦν εὐταξία καὶ μόρφωσις ἀλλὰ συγκεχυμένον τὸ πᾶν καὶ ἀνώμαλον ἐδεῖτο τῆς εἰδοποιοῦ χειρὸς καὶ δυνάμεως.

177. Or. 32, 7 (SC 318 p. 98-100) : « Car celui qui a donné aux choses qui n'étaient pas, l'être, et aux choses venues à l'être, les idées et les figures, n'était pas non plus trop faible pour à la fois produire au jour et disposer harmonieusement le tout », ὁ γὰρ τοῖς οὐκ οὖσι τὸ εἶναι δοὺς καὶ τοῖς γενομένοις τὰς ἰδέας καὶ τὰ σχήματα, οὐδ' ὁμοῦ τὸ πᾶν ἀναδεῖξαι καὶ διακοσμῆσαι ἀσθενὴς ἦν.

178. *Cf.* B. COULIE, *Les richesses dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze*, p. 171.

179. Or. 14, 33 (PG 35, 901 C 12-14) : Ἀλλὰ καὶ Θεὸν εἶναι τὸν πάντων ποιητὴν καὶ δημιουργὸν πιστεύωμεν · πῶς γὰρ ἂν ὑπέστη τὸ πᾶν μή τινος οὐσιώσαντός τε καὶ συναρμόσαντος;

Cela lui permet de faire saisir le rôle de la Providence divine, mise en cause par l'existence problématique de la souffrance, dans une parfaite continuité avec l'acte créateur, puisqu'il s'agit alors pour Dieu de conserver la cohésion (συνεκτική) et les liens (συνδετική) du monde[180].

Dans les *Discours théologiques*, Grégoire désigne le Dieu créateur comme la cause qui d'une part fait et d'autre part maintient unies toutes choses, τὴν πάντων ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν[181]. La distinction des deux notions se poursuit explicitement par leur mise en parallèle dans la suite du passage :

> « En effet, comment ce tout aurait-il subsisté (ὑπέστη) ou gardé sa cohésion (συνέστη), si Dieu n'avait pas donné à la fois leur substance et leur cohésion à toutes choses (μὴ Θεοῦ τὰ πάντα καὶ οὐσιώσαντος καὶ συνέχοντος[182]) ? »

Et quelques pages plus loin, voulant prouver à quel point la bonté du Créateur est sans jalousie, il souligne que non seulement la raison (λόγος), mais le fait même de subsister des créatures rationnelles, αὐτὸ τὸ ὑποστῆναι, est causé par le Logos[183]. Il va jusqu'à montrer le rapport existant entre ces deux aspects de l'œuvre créatrice au moment où il met à découvert la faille de l'idolâtrie : au lieu de commettre l'absurdité d'attribuer à des êtres sensibles comme nous la souveraineté sur l'univers, mieux vaut remonter à « ce qui est au-dessus d'eux et par quoi ils ont l'être », τὸ ὑπὲρ ταῦτα καὶ δι' οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστι. En effet, ce qui est responsable de leur ordre (τὸ τάξαν), de leur mélange et de leur partage (ἔμιξε καὶ ἐμέριζε), de leur mutuelle communauté, de leur cohésion et de leur harmonie (ἡ κοινωνία τούτων πρὸς ἄλληλα καὶ συμφυΐα καὶ σύμπνοια), de leur mouvement et de leur conduite (τὸ ταῦτα κεκινηκὸς καὶ ἄγον), doit également être l'artisan de tout cela (ὁ τεχνίτης τούτων), c'est-à-dire non seulement celui qui a placé en eux un *logos*, mais « celui qui les a faits et qui les a introduits dans l'être », ὁ πεποιηκὼς ταῦτα καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών[184].

180. *Ibid.* (901 C 15-D 1) : « Et introduisons en même temps la Providence, qui maintient la cohésion et les liens de cet univers », καὶ Πρόνοιαν συνεισάγωμεν, τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς συνεκτικήν τε καὶ συνδετικήν.

181. Or. 28, 6 (SC 250 p. 110). L'expression est récurrente dans son œuvre : *cf.* P. I, I, 6, 4 et 13 (PG 37, 430).

182. *Ibid.*

183. *Ibid.* chap. 11 (p. 122).

184. *Ibid.* chap. 16 (p. 132-134).

Nous retrouvons enfin la même distinction dans le Poème I, II, 34, *Définitions approximatives*, où Grégoire, proposant une série de définitions versifiées des principaux concepts philosophiques et théologiques, distingue ici encore entre la création de la matière et son information :

> La matière est le siège des formes, la deuxième création[185] ;
> Et la beauté de la matière, l'idée, dont elle tire sa forme[186].

C'est probablement à Origène que Grégoire doit cette distinction. En effet, au début du *Traité des principes*, au moment où il cherche à prouver la divinité du Saint-Esprit, Origène souligne le contraste entre l'absence de référence scripturaire conduisant à le ranger parmi les créatures et les affirmations explicites du texte sacré attribuant à Dieu la totalité de la création. Cela lui permet de faire un rappel sur la nature de l'acte créateur, qui ne saurait consister simplement pour Dieu à introduire dans la matière ou les âmes les qualités et l'ordre, *vitae qualitatem atque ordinem a deo insitum*, mais à leur donner leur subsistance elle-même, *subsistendi naturam*, car toute substance a reçu de Dieu le fait même d'être, *hoc ipsum ut esset*[187]. Notons la proximité de cette expression avec le αὐτὸ τὸ ὑποστῆναι employé par Grégoire[188].

Origène invoque d'autre part à l'appui de cette thèse la phrase d'Hermas souvent utilisée pour corroborer l'idée de création *ex nihilo*, mais qui présente aussi la particularité de dissocier en deux aspects l'acte créateur : créer, κτίσας, et assembler les parties, καταρτίσας :

> « Crois avant tout qu'il y a un seul Dieu qui a tout créé et tout composé ; qui, alors que rien n'était, a fait être toutes choses[189]. »

185. La « première création » est celle des anges.

186. V. 8-9 (PG 37, 946) : Ὕλη δὲ μορφῶν ἕδρα, δευτέρα κτίσις · / Ὕλης δὲ κάλλος, εἶδος ἐκμορφουμένης. Voir aussi Or. 29, 9 (SC 250 p. 194), où il réserve à la matière primitive d'avoir eu un commencement absolu : ἐναντίως περὶ τὴν ἀρχέγονον ὕλην ὑποστᾶσαν σαφῶς ἐξ οὐκ ὄντων, κἂν τινες ἀγένητον ἀναπλάττωσιν, « c'est le contraire pour la matière primitive, dont l'être de toute évidence vient du non-être, malgré les fictions de certains qui la disent inengendrée ».

187. *Traité des principes*, I, 3, 3 (SC 252 p. 146).

188. Or. 28, 11 (SC 250 p. 146).

189. *Traité des principes*, I, 3, 3 (SC 252 p. 146) : *Primo omnium crede quia unus est deus, qui omnia creavit atque composuit ; qui cum nihil esset prius, esse fecit omnia. Cf.* Hermas, *Le Pasteur*, Mand. 1, 1 [26] (SC 53 p. 144) : Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Voir aussi la préface du *Traité des Principes*, 4 (SC 252 p. 80), où la citation ouvre l'exposé de la règle de foi.

Par ailleurs, dans le fragment du *Commentaire sur la Genèse* que nous a conservé Eusèbe, et probablement écrit à peu près à la même époque[190], Origène fait usage de cette même distinction pour prouver que la matière n'est pas inengendrée :

> « En effet, le *logos* par lequel (selon tous ceux qui admettent une Providence) il fonde à son gré, en vue de la bonne harmonie du tout, les qualités, qui ne sont pas par leur propre *logos*, grâce à sa puissance et à sa sagesse ineffables, ce *logos*, donc, est ce par quoi sa volonté est capable de faire venir à l'être également toute la substance dont il a besoin[191]. »

S'il est vrai qu'Origène se situe plutôt dans un contexte stoïcien alors que Grégoire adopte les catégories platoniciennes, il n'en demeure pas moins que lui aussi différencie explicitement l'acte par lequel Dieu fait subsister les êtres (ποιῆσαι γενέσθαι) et celui par lequel il les organise (διακόσμησις τοῦ παντός).

Quand la création est-elle envisagée comme un acte indivis ? Principalement dans deux cas : lorsqu'il s'agit de la création des anges, du fait qu'ils ne sont pas matériels mais de purs esprits dotés d'une nature simple et par là excluant toute création par étapes. Dans ce cas, pour Dieu, penser et faire être, c'est tout un :

> « Il pense (ἐννοεῖ) d'abord les puissances angéliques et célestes, et cette pensée était œuvre (καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν), accomplie par le Verbe et achevée par l'Esprit[192]. »

Ou bien lorsque Grégoire veut insister sur l'efficacité de la parole créatrice : on retrouve ainsi une expression voisine de celle que nous venons de citer dans le Poème I, I, 30, *Hymne à Dieu* :

> « Un mot de toi, et l'œuvre fut[193]. »

bien que ce poème conserve la distinction entre faire être et ordonner :

> « Car c'est toi qui as créé tous les êtres,
> Attribuant une place à chacun
> Et les maintenant ensemble par la Providence[194]. »

---

190. *Cf.* l'introduction au passage par G. SCHROEDER dans *La Préparation évangélique*, VII (SC 215 p. 107).

191. EUSÈBE, *La Préparation évangélique*, VII, 20, 2 (SC 215 p. 272) : Ὧ γὰρ λόγῳ τὰς ποιότητας (κατὰ πάντας τοὺς πρόνοιαν εἰσάγοντες) τῷ ἰδίῳ λόγῳ οὐκ οὔσας ὡς βούλεται εἰς διακόσμησιν τοῦ παντὸς ὑφίστησι τῇ ἀφάτῳ αὐτοῦ δυνάμει καὶ σοφίᾳ, τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τὴν οὐσίαν ὅσης χρήζει ἱκανή ἐστιν αὐτοῦ ἡ βούλησις ποιῆσαι γενέσθαι.

192. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120).

193. V. 16 (PG 37, 509/1) : Λόγον εἶπας, πέλεν ἔργον.

Le fait est plus net encore dans le Poème II, I, 1, *Sur ses affaires*, où sa foi en la résurrection s'appuie sur sa foi en la création : Dieu qui a pu faire être tous les hommes alors qu'ils n'étaient rien, ὅς ῥα καὶ οὐδὲν ἐόντας ἐπήξατο, pourra bien relever leur corps, μιν αὖθις ἐγεῖραι[195].

Mais le quatrième des *Arcana* en fournit aussi un bon exemple puisque, voulant s'opposer à l'existence de principes coéternels à Dieu – la matière et les formes, précisément – il opte résolument dans son exposé non seulement pour une création universelle (incluant par conséquent ces deux pseudo-principes), mais aussi pour une création instantanée, ne laissant plus de place à l'information d'une matière :

> « Il pensa et les choses advinrent, dotées d'une forme ; divine pensée
> De toutes choses la génératrice aux nombreux replis[196]. »

Nous pouvons rassembler les résultats de cette étude lexicale en un tableau distinguant les deux aspects de l'acte créateur : d'un côté faire être au sens strict, de l'autre, informer ou ordonner le chaos. Nous aurons soin de laisser en regard, sur la même ligne, les couples de termes utilisés par Grégoire.

	créer - faire être	***créer - ordonner***
Or. 2, 81		*ordre* : κόσμος, εὐταξία, μόρφωσις, εἰδοποιος *chaos* : τὸ πᾶν, συγκεχυμένον, ἀνώμαλον
Or. 14, 33	ποιητής (Θεοῦ) οὐσιώσαντος	δημιουργός (Θεοῦ) συναρμόσαντος συνεκτική, συνδετική (αἰτία)

---

194. *Ibid.*, v. 13-15 : Σὺ γὰρ ἔκτισας τὰ πάντα / Παρέχων τάξιν ἑκάστῳ / Συνέχων τε τῇ Προνοίᾳ.

195. V. 542-543 (PG 37, 1010).

196. P. I, I, 4, 20-21 (PG 37, 417) : Νώσατο καὶ τὰ γένοντο ἐνείδεα · θεία νόησις / Ἡ πάντων γενέτειρα πολύπλοκος.

Or. 28, 6	ποιητικὴ (αἰτία) (τὸ πᾶν) ὑπέστη (Θεοῦ) οὐσιώσαντος	συνεκτικὴ (αἰτία) (τὸ πᾶν) συνέστη (Θεοῦ) συνέχοντος
Or. 28, 11	αὐτὸ τὸ ὑποστῆναι τῆς ἄκρας ἀγαθότητος	
Or. 28, 16	δι' οὗ τὸ εἶναι περιεστι ὁ πεποιηκὼς ταῦτα καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών τὸ γενέσθαι	 τὸ τάξαν, ἔμιξε καὶ ἐμέριζε, κοινωνίᾳ πρὸς ἄλληλα καὶ συμφυΐᾳ καὶ σύμπνοια, τὸ (...) κεκινηκὸς καὶ ἄγον, ὁ (...) πᾶσι λόγον ἐνθείς τὸ τάξαι
Or. 29, 9	(τὴν ἀρχέγονον ὕλην) ὑποστᾶσαν... ἐξ οὐκ ὄντων	
Or. 32, 7	τοῖς οὐκ οὖσι τὸ εἶναι δούς τὸ πᾶν ἀναδεῖξαι	τοῖς γενομένοις τὰς ἰδέας καὶ τὰ σχήματα (δούς) (τὸ πᾶν) διακοσμῆσαι
Or. 38, 9	τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν	
Or. 38, 10	ὁ νοητὸς... ὑπέστη κόσμος πάντη ξένην (φύσιν) ὑποστήσασθαι	σύστημα, σύγκριμα, εὐφυΐα, εὐαρμοστία, συμφωνία, κόσμος
P. I, I, 4, 20-21	Νώσατο καὶ τὰ γένοντο...	...ἐνείδεα
P. I, I, 6, 4, 13	ποιητικὴ αἰτία	συνεκτικὴ αἰτία
P. I, I, 30, 13-16	Λόγον εἶπας, πέλεν ἔργον	παρέχων τάξιν, συνέχων

P. I, II, 1, 65-76		*ordre* : κόσμος, διακρίνειν *chaos* : τὰ πάντα
P. I, II, 34, 8-9	Ὕλη δὲ μορφῶν ἕδρα, δευτέρα κτίσις	Ὕλης δὲ κάλλος, εἶδος ἐκμορφουμένης
P. II, I, 1, 542-543	οὐδὲν ἐόντας ἐπήξατο	
P. II, II, 7, 65	(τέχνη Θεοῦ) ἣ τόδε πᾶν συνέπηξε	καὶ ἁρμονίῃ συνέδησεν

Mais si l'on concentre son attention sur les contextes dans lesquels apparaît cette doctrine de la création, il est frappant de voir qu'elle n'est aucunement remise en cause mais constitue au contraire la base sur laquelle se construit un développement indépendant : quand il s'agit d'inciter les chrétiens à respecter l'ordre des fonctions dans l'Église, l'action créatrice de Dieu apparaît comme le prototype et le critère du comportement à adopter (Or. 2 et 32) ; quand il faut ranimer leur espérance entamée par l'expérience de la souffrance, c'est encore l'action créatrice, mais cette fois en ce qu'elle manifeste l'absolu contrôle de Dieu sur le monde, qui fonde l'attitude d'abandon confiant (Or. 14) ; au moment de louer Dieu, on magnifie sa puissance créatrice (P. I, I, 30) ; l'acte créateur apparaît comme le point de référence et le fondement de divers exposés théologiques ou ascétiques[197]. Nous sommes bien loin de la lutte pied à pied des premières générations chrétiennes avec les cosmogonies païennes ou gnostiques.

1.2.2. *Le Poème I, I, 4,* Sur le monde

Toutefois une exception se détache dans cet ensemble : exception prévisible, d'ailleurs, puisqu'elle se situe dans la seule composition de Grégoire de Nazianze où l'exposé de la doctrine soit envisagé pour lui-même et dans une perspective récapitulative[198] : nous voulons parler du Poème I, I, 4, *Sur le monde,* dont la structure est en grande partie commandée par la réfutation des erreurs sur la création :

V. 1-2 Transition par rapport au poème précédent et introduction

V. 3-54 Réfutations

V. 3-23 Unicité de Dieu contre la triade démiurge-matière-formes

197. *Cf.* Or. 28, 6, certitude de l'existence de Dieu ; Or. 38, sens de la fête de Noël ; P. I, II, 1, place de la virginité dans le plan de Dieu ; P. II, I, 1, certitude de la résurrection.

198. *Cf. supra,* Introduction (III, 2).

V. 24-54 Unicité de Dieu contre le manichéisme

Deux temps :

1) réfutation (unité impossible à obtenir à partir de deux principes contraires ; or l'homme est un) ;

2) exposé (nature du mal ; histoire du péché ; Dieu n'est pas en cause).

V. 55-99 EXPOSÉ DOCTRINAL

V. 55-76 Abîme entre le Créateur et les créatures (durée, liens de dépendance, connaissance)

V. 77-99 Le dessein créateur :

- la création en vue des êtres spirituels,
- hiérarchie des êtres spirituels,
- les deux mondes correspondants.

V. 100 Conclusion : le monde existe par le libre dessein de Dieu.

Dans ce contexte, Grégoire se retrouve confronté à la dénégation de la création *ex nihilo* par le paganisme et s'attaque à la croyance en deux principes fondateurs du monde : la matière et les formes. Il résout l'aporie en deux temps : 1) nécessité d'un principe un s'il est vrai, comme l'expérience le prouve, que les composés hylémorphiques ont une unité réelle ; 2) nécessité que ce principe unique, analogue mais supérieur à l'artisan humain, se soit donné à lui-même tout ce dont il avait besoin pour créer : la matière (car il est supérieur à un potier, à un fondeur d'or ou à un orfèvre) et les formes (car à la différence du peintre il n'a pas besoin qu'on lui donne un modèle[199]).

199. Cette conception selon laquelle le modèle intelligible du monde, loin d'avoir une existence séparée, se confondrait avec la pensée divine, est à faire remonter à Théophraste et est caractéristique de la tendance dualiste du moyen platonisme. Un PHILON D'ALEXANDRIE en est un bon témoin, mais à la différence de Grégoire, au lieu de dissocier Dieu de l'artisan humain – chez lui, l'architecte –, il les rapproche, dans la mesure où dans les deux cas le projet est d'abord intérieur à l'âme de l'artiste : « Donc, de même que le projet de cité formé dans la pensée de l'architecte ne se situait en aucun emplacement extérieur, mais était imprimé dans l'âme de l'artiste, de même le monde constitué d'idées ne saurait avoir lui non plus d'autre lieu que le Logos divin qui a organisé ces sortes de réalités », Καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῇ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα (*Opif.* 20, p. 154).

Il vaut la peine de citer intégralement la deuxième étape :

« Et si mélange il y avait,
Comment le mélange s'est-il fait ? qui a mélangé si ce n'est Dieu? Mais si l'auteur du mélange,
C'est Dieu, admets qu'il est aussi créateur de tout.
C'est une forme que le potier, lui aussi, imprime à la glaise par la rotation de son tour,
Et le fondeur d'or à l'or, et le tailleur de pierres à ses pierres.
Accorde à Dieu un peu plus que notre intelligence, toi qui aimes l'absence de principes.
La matière le plus souvent est associée à des formes mouvantes.
Il pensa et les choses advinrent, dotées d'une forme ; divine pensée,
De toutes choses la génératrice aux nombreux replis. Car il est invraisemblable
Qu'à la façon d'un peintre il tire d'une forme une forme ressemblant à quelque chose,
Ayant auparavant observé ce que sa pensée n'aurait pas tracé seule[200]. »

Or ce raisonnement par voie d'éminence a souvent été utilisé par les auteurs chrétiens antérieurs à Grégoire pour démontrer que la matière ne pouvait être coéternelle à Dieu. Parmi tous les passages que nous avons pu relever et que nous allons mentionner brièvement, il nous semble qu'il existe une affinité particulière de Grégoire avec Origène et, en remontant plus haut encore, avec Théophile d'Antioche, qui est par ailleurs le premier à avoir fait usage de ce raisonnement[201].

En effet, le rapprochement avec les *Homélies sur l'Hexaemeron* de Basile, pour pertinent qu'il soit, reste limité. Outre le scandale d'une matière mise sur un pied d'égalité avec Dieu par son existence éternelle, Basile souligne dans la deuxième homélie combien une matière qui ne tiendrait pas son être de Dieu limiterait par là la toute-puissance de ce dernier en le faisant dépendre d'elle dans son action créatrice. Pour lui, la source de l'erreur réside dans l'analogie abusive avec l'artisan qui, pour réaliser ses œuvres, a besoin d'une matière première jouant le rôle d'un substrat (ὑποκειμένην) dans lequel il puisse imprimer la forme (εἶδος) désirée, afin d'obtenir le composé (τὸ ἐξ ἀμφοῖν συντιθέμενον ἔκ τε τοῦ εἶδος καὶ τῆς ὕλης[202]).

Le passage est intéressant pour notre propos car nous voyons d'un côté que le problème se pose dans les mêmes termes : la création est vue comme l'obtention d'un composé de matière et de forme unifié, et Basile emploie en l'occurrence le même lexique que Grégoire. D'autre part, la référence au modèle de l'artisan est présente dans les deux textes. Enfin la solution proposée est identique : c'est l'idée que se forme Dieu du monde qu'il veut créer qui détermine tout à la fois la genèse des formes et de la matière, genèse qui fait être d'un coup le composé :

200. P. I, I, 4, 13-23 (PG 37, 416-417). Voir le texte grec dans l'Annexe.

201. *Cf. supra*, chap. I (II, 1.1).

202. *Homélies sur l'Hexaemeron*, II, 2 (SC 26 bis p. 146).

« Mais Dieu, lui, avant qu'aucune des choses que nous voyons maintenant n'advînt, avait projeté et commencé à conduire à leur genèse les choses qui n'étaient pas et dans un même acte il conçut de quel genre le monde devait être et engendra à la fois la matière adaptée à sa forme[203]. »

Mais d'un autre côté, l'objectif poursuivi par chacun des deux auteurs diffère : si Grégoire s'oppose à l'existence de trois principes à l'origine du monde – le démiurge, les formes et la matière – et s'occupe par conséquent de montrer que Dieu n'a besoin ni d'une matière première, ni d'un paradigme extérieur à lui, Basile, lui, s'attaque au syncrétisme confondant abusivement le chaos primitif de Gen. 1, 1 avec la matière première des philosophes et ne cherche donc qu'à éliminer l'idée d'une matière coéternelle à Dieu, cependant que dans tout le passage il est clair que le modèle du monde provient de l'intelligence divine. Cela nous laisserait penser qu'il s'oppose plutôt à la tradition platonicienne favorable à une interprétation dualiste du *Timée*, tandis que Grégoire, lui, aurait pour interlocuteurs des platoniciens dissociant le démiurge des idées qu'il contemple.

D'autre part, lorsqu'il mentionne la figure de l'artisan, Basile l'oppose directement au Créateur, alors que Grégoire, lui, s'appuie d'abord sur ce modèle avant d'exiger son dépassement.

Notons enfin que la référence au potier figure aussi dans la première *Homélie sur l'Hexaemeron*, mais est utilisée par Basile pour une autre fin : alors que Grégoire cherche à différencier Dieu du potier en ce qu'il ne se contente pas d'imprimer une forme à une matière, Basile, lui, les rapproche en ce que l'un comme l'autre ont la possibilité, avec une même matière première, de produire des milliers d'objets différents, et il en conclut que le ποιεῖν est loin d'épuiser toutes les ressources de la puissance divine[204].

Deux textes d'Athanase présentent quelque similitude avec la démarche de Grégoire. Nous trouvons dans le premier *Discours contre les ariens* le raisonnement par voie d'éminence permettant de passer de la notion d'un Dieu fabricateur à un Dieu créateur à partir de la comparaison avec l'artisan, dont Athanase tout comme Grégoire rejette l'anthropomorphisme : il met ironiquement dans la bouche des ariens les propos suivants, censés être adressés à un architecte :

203. *Ibid.* (p. 148) : Ὁ δὲ Θεός, πρίν τι τῶν νῦν ὁρωμένων γενέσθαι, εἰς νοῦν βαλόμενος καὶ ὁρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα, ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρὴ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἴδει αὐτοῦ τὴν ἁρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησε.

204. *Ibid.* I, 2 (p. 94-96).

« Peux-tu sans matière sous-jacente (χωρὶς ὕλης ὑποκειμένης) construire une maison ? Eh bien, de même que tu ne le peux pas, Dieu non plus ne pouvait pas, sans matière sous-jacente, faire l'univers[205] ! »

Toutefois, mis à part l'ironie, qui conduit à exposer le raisonnement contraire de celui qui serait correct, et qui différencie donc le texte d'Athanase de celui de Grégoire, mis à part aussi l'absence de coïncidence dans le choix de l'artisan qui sert de référence, il existe une différence de fond entre les deux auteurs : alors que Grégoire cherche à démontrer que Dieu a créé la matière, Athanase, lui, considère ce fait comme acquis et s'en sert, parmi d'autres, comme d'un modèle pour dénoncer l'anthropomorphisme des ariens à propos de la génération du Verbe.

Mais au début du traité *Sur l'Incarnation du Verbe*, c'est bien la notion de création qui l'intéresse au premier plan quand il reprend à son compte la distinction lexicale entre « artisan » (τεχνίτης) et « créateur » (κτίστης) pour refuser de réduire l'action créatrice de Dieu à la simple information d'une matière préexistante : la faiblesse (ἀσθένεια) du menuisier incapable de fabriquer quoi que ce soit sans bois ne saurait être celle de Dieu :

« Et comment pourrait-on encore appeler auteur et démiurge quelqu'un qui tient d'un autre la faculté d'agir – de la matière, je veux dire ? S'il en est ainsi, Dieu sera, selon eux, seulement un artisan et non le créateur qui fait être, s'il est vrai qu'il travaille la matière sous-jacente sans être lui-même la cause de la matière[206]. »

Le passage est d'autant plus intéressant en ce qui nous concerne qu'il s'intègre lui aussi à une réfutation du *Timée* 30 A et peut-être pourrions-nous parler ici d'une dépendance de Grégoire par rapport à Athanase. Cependant, chez notre auteur, la part de l'implicite dans le raisonnement est plus grande et n'aboutit pas à une distinction lexicale aussi précise ; et surtout, les deux démarches logiques divergent : à la différence de Grégoire, Athanase n'emploie pas ici le raisonnement par voie d'éminence et n'utilise la comparaison avec l'artisan que pour en différencier le Créateur.

En ce sens, Grégoire se rapprocherait plutôt de Clément d'Alexandrie. En effet, au bout du parcours où il a effectué une critique mesurée des cultes de l'hellénisme, Clément s'attaque, dans le *Protreptique*, à la croyance en la

205. *Contre les ariens*, I, 23 (PG 26, 60).

206. *De Incarnatione*, II, 4 (SC 199 p. 266) : Καὶ πῶς ἔτι ποιητὴς καὶ δημιουργὸς ἂν λεχθείη ἐξ ἑτέρου τὸ ποιεῖν ἐσχηκώς, λέγω δὴ ἐκ τῆς ὕλης ; Ἔσται δέ, εἰ οὕτως ἔχει, κατ' αὐτοὺς ὁ Θεὸς τεχνίτης μόνον καὶ οὐ κτίστης· εἰς τὸ εἶναι, εἴ γε τὴν ὑποκειμένην ὕλην ἐργάζεται, τῆς δὲ ὕλης οὐκ ἔστιν αὐτὸς αἴτιος. Notons que cette distinction est reprise par ATHANASE dans le deuxième *Discours contre les ariens* pour démarquer la conception chrétienne de la conception grecque de la création (chap. 22, PG 26, 192).

divinité des astres. Une partie de son argumentation reprend un des reproches souvent utilisés contre l'idolâtrie où l'homme, méconnaissant sa dignité, s'abaisse jusqu'à honorer des êtres qui lui sont inférieurs : créé à l'image de Dieu, en effet, il est incomparablement plus estimable que le ciel lui-même qui, malgré toute sa splendeur, n'est que l'instrument du temps[207] et qui, sans être certes l'œuvre de mains humaines, n'a pas été le modèle sur lequel l'homme aurait été fait mais au contraire a été formé pour l'homme, ἀνθρώποις δεδημιούργηται[208]. Face à l'émerveillement qu'il ne peut pas ne pas causer, Clément invite son lecteur à tourner plutôt ses regards vers la toute-puissance de son auteur. Car l'analogie avec l'artisan humain doit être dépassée à deux niveaux : par la qualité de l'œuvre réalisée – l'homme effectue maisons, navires, cités et documents écrits, mais Dieu, lui, est l'auteur du monde entier, y compris le ciel, le soleil, les anges et les hommes[209] ; et par la façon de la réaliser – il a suffi à Dieu de les vouloir pour que ces réalités soient :

> « Sa seule volonté fait le monde ; par son seul vouloir il crée et il suffit qu'il veuille pour que suive l'avènement à l'être[210]. »

Ce texte n'offre qu'une similitude lointaine avec celui de Grégoire, ne serait-ce que par le contexte dans lequel apparaît dans l'un et l'autre cas la remontée de l'artisan humain à la puissance créatrice de Dieu. Néanmoins il nous a paru opportun de le mentionner à cause de l'insistance de Clément sur l'efficace de la volonté divine au moment de créer, car c'est un élément que nous retrouvons chez Grégoire dans le développement qui suit la réfutation. Toujours pleinement actif par sa vie trinitaire, Dieu décide librement du temps de la création : formé de toute éternité dans sa pensée, le monde vient au jour ὥριος, au moment opportun[211].

En revanche, Grégoire est beaucoup plus proche d'Origène. Nous avons vu comment ce dernier excluait, dans le *Traité des Principes*, l'idée d'une matière coéternelle à Dieu[212]. Il vaut la peine de noter, de plus, que l'on trouve quelques pages plus haut un passage où est rejetée explicitement celle de la dépendance du Créateur envers un quelconque modèle : en affirmant que les œuvres du Fils sont identiques à celles du Père, Origène s'oppose en effet non seulement à ceux

207. *Protreptique*, IV, 63, 1 (SC 2 p. 126).

208. *Ibid.* IV, 63, 4 (p. 127).

209. *Ibid.* IV , 63, 2 (p. 126).

210. *Ibid.* IV, 63, 3 (p. 126) : μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιία, ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι.

211. P. I, I, 4, 76 (PG 37, 421). *Cf.* aussi v. 6 (col. 416) : toutes les idoles des Grecs « n'étaient pas, mais sont venues à l'être par la volonté du grand Dieu », Οὐκ ἔσαν, ἀλλ' ἐγένοντο, Θεοῦ μεγάλοιο θέλοντος.

212. I, I, 3 (SC 252 p. 146). *Cf. supra*, chap. I (II, 1.2.1).

qui concevaient le Fils comme un disciple imitant son maître, mais aussi à ceux pour qui le Fils n'aurait fait que reproduire dans la matière les formes imprimées par le Père dans les substances spirituelles[213]. Comme chez Grégoire, l'autonomie du Créateur est donc envisagée sous son double aspect, vis-à-vis de la matière, mais aussi vis-à-vis de l'archétype du monde. Certes, le texte que nous venons de citer est plus une réflexion sur la Trinité que sur la création, et à la différence de Grégoire, Origène y vise les valentiniens, mais la conception même de ces derniers est tributaire là encore du *Timée* 30 D et 41 C.

Mais c'est surtout le passage du *Commentaire sur la Genèse* cité par Eusèbe celui avec lequel le quatrième poème des *Arcana* présente des analogies manifestes. La réfutation de la théorie d'une matière inengendrée y est en effet entièrement construite sur la comparaison entre le Dieu créateur et un artisan et, comme ce sera le cas chez Grégoire, c'est au nom de la supériorité de Dieu, dont la volonté est assez puissante pour faire être ce qu'il veut, qu'Origène marque les limites de cette analogie :

> « Mais si quelqu'un est heurté à cause des artisans humains et ne parvient pas à admettre que Dieu constitue les êtres sans une matière inengendrée et sous-jacente, vu que ni le statuaire ne peut faire l'œuvre qui lui est propre sans bronze, ni le charpentier sans bois, ni le constructeur sans pierres, il faut chercher ce qu'il pense de la puissance de Dieu : quand Dieu veut fonder ce qui lui semble bon, sachant que sa volonté n'est sujette ni aux obstacles, ni à l'affaiblissement, ne peut-il pas fonder ce qui lui semble bon[214] ? »

Origène introduit ensuite une série d'arguments que Grégoire ne mentionne pas. Dieu crée la substance des choses comme il crée leurs qualités, par son *logos*, sinon, cela reviendrait à le rendre dépendant de la matière : sans elle, il n'aurait rien pu créer ; si elle avait été insuffisante ou moins docile à son action, il n'aurait pu réaliser son œuvre à son gré ; et si cette matière pouvait subsister sans lui, ne pouvait-elle pas s'organiser également sans lui ? De même que l'ordre du monde indique la présence d'un architecte, de même on ne peut expliquer l'adéquation de la matière à l'œuvre divine sans supposer que sa subsistance même a Dieu pour auteur. À la fin du passage, Origène revient sur l'analogie initiale :

213. *Traité des principes*, I, 2, 12 (SC 252 p. 140) : *...quod in materia corporali ea a Filio fiant quae a Patre in substantiis spiritalibus prius fuerint deformata.*

214. *La Préparation évangélique*, VII, 20, 1 (SC 215 p. 270-272) : Εἰ δέ τινι προσκόπτει διὰ τοὺς ἀνθρωπίνους τεχνίτας μὴ δύνασθαι παραδέξασθαι τὸν θεὸν χωρὶς ὕλης ἀγενήτου ὑποκειμένης κατασκευάζειν τὰ ὄντα, ἐπεὶ μηδὲ ὁ ἀνδριαντοποιὸς χωρὶς χαλκοῦ τὸ ἴδιον ἔργον ποιῆσαι δύναται, μηδὲ τέκτων χωρὶς ξύλων μηδὲ οἰκοδόμος χωρὶς λίθων, ζητητέον πρὸς αὐτὸν περὶ δυνάμεως θεοῦ, εἰ θελήσας ὑποστῆσαι ὅ τι βούλεται ὁ θεός, τῆς θελήσεως αὐτοῦ οὐκ ἀπορουμένης οὐδὲ ἀτονούσης, οὐ δύναται ὑποστῆσαι ὃ βούλεται.

« Quant à ceux qui feraient cette comparaison qu'aucun artisan ne travaille sans matière (ὅτι οὐδεὶς δημιουργὸς χωρὶς ὕλης ποιεῖ), il faut leur répondre qu'ils comparent ce qui n'est pas comparable (ἀνομοίως παραβάλλουσι) : c'est la Providence en effet qui soumet à tout artisan la matière qui provient d'une technique antérieure, humaine ou divine[215]. »

La démarche de Grégoire, quoique plus ramassée, est très proche. Trois exemples d'artisans (dans son cas, le potier, le fondeur d'or et le tailleur de pierres) permettent de poser l'analogie. La considération de la puissance divine – chez Grégoire, c'est plutôt son intelligence que sa volonté qui sert de référence – exige son dépassement.

Si nous remontons enfin à Théophile d'Antioche, c'est là, nous semble-t-il, que nous trouvons les similitudes les plus nombreuses. Chez lui comme chez Grégoire, le raisonnement s'intègre à une réfutation préalable à l'exposé de la doctrine chrétienne (les chapitres 2 à 8 du second *Livre à Autolycus* qui préparent le commentaire sur les six jours de la création), et plus précisément à une critique de la cosmogonie du *Timée* (mais Théophile reproche avant tout à Platon son inconséquence, comme nous l'avons vu[216]). Tous deux affirment également la supériorité de Dieu sur l'artisan humain à la fois par sa capacité à se donner la matière des êtres qu'il crée et par la supériorité des formes qu'il lui imprime : pour Grégoire il ne reçoit pas mais crée ses modèles, pour Théophile il ne se donne pas seulement une structure, mais une forme animée, voire rationnelle (même si pour lui plus que pour Grégoire le point crucial reste la création de la matière) :

« Qu'y a-t-il de grand si Dieu a fait le monde à partir d'une matière sous-jacente (ἐξ ὑποκειμένης ὕλης) ? Car l'artisan humain (τεχνίτης ἄνθρωπος), lui aussi, lorsqu'il prélève de la matière, fait à partir d'elle tout ce qu'il veut. Mais pour Dieu, sa puissance se manifeste en ceci, que c'est à partir de ce qui n'est pas qu'il fait tout ce qu'il veut (Θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται, ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται), de même que donner l'âme et le mouvement n'est le fait d'aucun autre sinon Dieu seul. Car si l'homme fait une image, donner la raison, le souffle ou la sensibilité à sa création, il ne peut le faire. Dieu, lui, a ceci de plus que lui, qu'il rend rationnel, animé, sensible. De même donc que dans tous ces aspects Dieu est plus puissant que l'homme (δυνατώτερός ἐστιν ὁ Θεὸς τοῦ ἀνθρώπου), il en va de même aussi quand il s'agit de faire – ce qu'il a fait – les êtres à partir de ce qui n'est pas, autant qu'il en veut et comme il le veut[217]. »

215. *Ibid.* 9 (p. 276).

216. *Cf. supra*, chap. I (II, 1.1, note 245).

217. *Trois livres à Autolycus*, II, 4 (SC 20 p. 202).

Nous ne voulons pas exagérer l'importance de ce rapprochement, d'autant plus qu'une comparaison du lexique est pratiquement impossible à cause de la spécificité des termes poétiques : mais il nous semble toutefois possible de reconnaître à travers le potier, le fondeur d'or et l'orfèvre de Grégoire des images de l'artisan de Théophile, ainsi qu'une brève allusion au pouvoir qu'a Dieu d'animer les êtres qu'il crée à travers les « formes mouvantes » issues de la seule pensée de Dieu. Quant au raisonnement lui-même, il est identique dans les deux textes.

Par ailleurs un autre indice qui nous invite à maintenir ce rapprochement est la présence chez Théophile de la même distinction, au sein de l'acte créateur, entre faire être et ordonner, en particulier dans un passage où il critique la cosmogonie d'Hésiode dans laquelle la mise en ordre de la matière chaotique primitive semble relever du miracle puisque Zeus lui-même, selon Hésiode, serait né après la genèse du monde : « Ne serait-il pas plus vraisemblable, poursuit-il, de supposer quelque chose qui en soit le maître et qui l'a faite, c'est-à-dire Dieu, celui qui a causé son ordonnance ? », Ἦ μᾶλλον ἦν κύριόν τι τὸ ποιῆσαν αὐτήν, λέγω δὲ Θεός, ὁ κατακοσμήσας αὐτήν[218] ;

Nous ne pourrions pas terminer notre étude sur l'idée que se fait Grégoire du Dieu créateur sans un mot pour cet autre adversaire qu'il prend à partie dans le même poème *Sur le monde* : le manichéisme, qui postule, lui, l'existence d'un principe actif mauvais (matière ou ténèbres) s'opposant à Dieu en rival, sur un pied d'égalité. À cela semblent se réduire, d'ailleurs, les connaissances de Grégoire sur la secte de Manès, qu'il mentionne à plusieurs reprises dans son œuvre, mais toujours brièvement et la plupart du temps au milieu d'une énumération d'hérésies[219]. Mis à part notre poème, nous le retrouvons une autre fois associé au platonisme partisan de l'éternité de la matière et des formes, dans le contexte polémique du Discours 29 à propos de la notion d'inengendré : mais cela ne va pas au-delà de l'allusion[220]. De même que chez Basile, les références de Grégoire sont restreintes aux leitmotivs traditionnels sur le dualisme de la secte et n'en révèlent aucune connaissance directe[221]. La réfutation la plus longue est ici encore concentrée dans notre poème et s'articule autour de deux arguments : l'impossible subsistance d'un monde gouverné par deux principes

218. *Ibid.* II, 6 (SC 20 p. 108).

219. Or. 25, 8 (SC 284 p. 174) ; 33, 16 (SC 318 p. 192) ; P. II, I, 11, 1173 (PG 37, 1109).

220. Or. 29, 11 (SC 250 p. 198). Cette association était-elle traditionnelle ? Nous la retrouvons aussi chez ATHANASE, dans le premier *Discours contre les ariens*, 23 (PG 26, 60) et, plus étirée, dans la deuxième *Homélie sur l'Hexaemeron* (chap. 2-4), où elle se superpose au commentaire du premier verset de la *Genèse* ; le manichéisme figure alors, à la suite des gnoses, comme l'un des nombreux représentants du dualisme.

221. *Cf.* F. DECRET, « Basile le grand et la politique antimanichéenne en Asie Mineure au quatrième siècle », *Studia Patristica* 17/2 (1982), p. 1060-1064.

antagonistes – ce qui va contre le témoignage de l'expérience et doit par conséquent conduire à rejeter le dualisme ; l'absence de substantialité du mal, qui n'est que privation : le Dieu créateur est nécessairement un et nécessairement bon.

Quant à la gnose, Grégoire est encore plus discret à son sujet : non seulement les gnostiques sont eux aussi toujours mentionnés au sein de listes énumérant différentes formes d'hérésies[222], mais C. Moreschini aussi bien que P. Gallay s'accordent à reconnaître l'imprécision des connaissances de Grégoire en la matière, qui se limite à quelques notions superficielles et confond à loisir les doctrines de Marcion et de Valentin[223]. La gnose est évoquée comme quelque chose de révolu[224], ce qui explique probablement pourquoi nous n'avons pas retrouvé chez Grégoire la façon propre à Irénée de se poser la question du Dieu créateur.

2. *Dieu Providence*

2.1. *Une conséquence de l'acte créateur*

Comme les pages précédentes l'ont montré amplement, pour Grégoire, créer consiste à la fois et indissociablement à faire être et à mettre en ordre l'univers. Ce dédoublement de l'acte créateur constitue le point de départ permettant de saisir la façon dont notre auteur comprend l'action de Dieu par sa Providence : il s'agit en effet de maintenir ce qui a été fait. La raison qui a poussé Dieu à créer – faire partager la plénitude dont il jouit par sa vie divine – est celle-là même qui le pousse à conserver les créatures. Bien plus, l'acte par lequel il crée est aussi l'acte par lequel il conserve dans l'être. Providence et création vont habituellement de pair dans son œuvre, et ce, non seulement lorsque, voulant énoncer brièvement les vérités essentielles de la foi, il reprend les formules traditionnelles des symboles, comme dans le Discours 40 :

222. *Cf.* Or. 25, 8 (SC 284 p. 174) ; 33, 16 (SC 318 p. 192), P. II, I, 11, 1152-1185 (PG 37, 1108-1110).

223. *Cf.* Or. 31, 7 et la note 2 (SC 250 p. 288-289) ; Or. 33, 16, notes 1 et 2 (SC 318 p. 192-193).

224. *Cf.* Or. 31, 7 (SC 250 p. 288) et 34, 10 (SC 318 p. 214).

> « Crois que le monde entier, qu'il soit visible ou invisible, venu du néant à l'être par Dieu et administré par la Providence de celui qui l'a fait, a reçu le changement vers le mieux[225]. »

À plusieurs reprises en effet, il formule aussi explicitement le lien qui unit la fonction créatrice et la fonction providentielle de Dieu : « Il appartient à celui qui entrelace de modifier l'entrelacement »,

> Τοῦ γὰρ πλέκοντός ἐστι καὶ μεταπλέκειν[226],

il appartient à celui qui a créé le monde de le conserver :

> « Et il n'est pas non plus vraisemblable d'admettre, pour donner le signal au tout,
> un autre
> Que celui qui l'a construit[227]. »

La raison en est simple : l'indigence du monde créé, qui fait qu'il n'est pas le maître de son commencement mais dépend, pour venir à l'être, de Dieu, se perpétue au cours du temps : le fait que le monde subsiste, et qui plus est, subsiste dans l'harmonie, manifeste à l'évidence l'intervention constante de son auteur qui le fait être de la sorte à chaque instant.

C'est ainsi que Grégoire comprend par exemple le verset de Saint Jean : « Jusqu'à présent le Père agit (ἐργάζεσθαι) et de même le Fils[228] », dans un contexte où il cherche à montrer que l'expression « de même », appliquée au Fils, exprime non pas que celui-ci imiterait servilement le Père, mais a une façon d'agir qui ne diffère en rien de celle du Père, possédant la même puissance divine que celui-ci. L'action conjointe du Père et du Fils se prolonge jusqu'à maintenant dans la mesure où il ne s'agit « pas seulement [de créer], mais d'administrer et de conserver ce qu'ils ont fait », οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τὴν ὧν πεποιήκασιν οἰκονομίαν τε καὶ συντήρησιν[229]. Grégoire oppose dans ce passage le « une fois pour toutes » (ἅπαξ), repris deux fois, au « continûment » (συνεχὴς) qui caractérise l'acte par lequel Dieu maintient le monde. Si par l'acte créateur il communique aux choses leur *logos* – terme intraduisible exactement en français et qu'il faut comprendre selon nous comme l'essence des choses, ce qui les définit, mais en tant que définie, « prononcée »

225. Or. 40, 45 (SC 358 p. 104) : Πίστευε τὸν σύμπαντα κόσμον, ὅσος τε ὁρατὸς καὶ ὅσος ἀόρατος, ἐξ οὐκ ὄντων παρὰ Θεοῦ γενόμενον, καὶ Προνοίᾳ τοῦ ποιήσαντος διοικούμενον, δέξασθαι τὴν εἰς τὸ κρεῖττον μεταβολήν. Voir aussi P. I, I, 30, 13-15 (PG 37, 509/1).

226. P. I, I, 6, 13 (PG 37, 431).

227. P. I, I, 5, 14-15 (PG 37, 425) : Οὔτ' ἄλλον τιν' ἐοικὸς ἔχειν σημάντορα παντός, / Ἠὲ τὸν ὅς μιν ἔτευξεν.

228. Jn 5, 17.

229. Or. 30, 11 (SC 250 p. 248).

par Dieu : en quelque sorte, et sans anachronisme, la programmation que les choses portent en elles-mêmes et qui commande leur développement[230] –, si donc les êtres reçoivent leur *logos* au moment de la création, celui-ci a besoin d'être encore maintenant actualisé par l'action divine, ὧν ἅπαξ μὲν ὁ λόγος ὑπέστη, συνεχὴς δὲ καὶ νῦν ἡ ἐνέργεια[231].

Et une telle intervention concerne non seulement les êtres matériels mais également les créatures spirituelles, comme le montrent les citations bibliques que Grégoire emploie à l'appui de sa démonstration dans ce passage du Discours 30[232] et dont l'une[233] figure aussi à la fin du Discours 28, avec précisément l'exégèse suivante : « faire » pourrait bien signifier l'acte par lequel Dieu « conserve [les anges] conformément à leur nature première », τὸ συντηρεῖν τῷ λόγῳ, καθ' ὃν ἐγένοντο[234].

Quant au monde matériel, son cas est encore plus évident puisque, livré à lui-même, il suivrait sa tendance naturelle à la dissolution :

> « Une œuvre si grande n'aurait pas non plus subsisté dans le temps en étant sans principe
> Et sans meneur, la ronde aurait cessé, à mon avis[235]. »

Mais outre la valeur du raisonnement lui-même, il faut remarquer que chaque fois que Grégoire l'emploie, c'est dans un contexte polémique, où il cherche à faire rejeter à son interlocuteur l'idée d'un monde régi par le hasard. Vu sous cet angle, l'argument apparaît comme une variante de la remontée du monde à Dieu à travers ses œuvres, dans laquelle c'est alors la temporalité du monde qui joue le rôle de pivot, ce qui a pour conséquence de faire reconnaître un Dieu qui non seulement existe, mais intervient à chaque instant du temps du monde. Grégoire développe explicitement ces deux étapes dans le Discours 14. Nous avons vu comment il conduit son public à reconnaître le Dieu créateur en lui faisant remarquer que sans quelqu'un pour faire être le monde et le disposer harmonieusement, celui-ci n'aurait pu exister[236]. Il glisse ensuite du Dieu créateur au Dieu Providence en soulignant que cette harmonie, qui n'est pas naturelle au

230. En ce sens, dans ce contexte, le concept philosophique le plus exact serait peut-être celui des λόγοι σπερματικοί des stoïciens.

231. *Ibid.*

232. Ps. 103, 4-5, Iob 38, 25, Am. 4 , 13.

233. Ps. 103, 4 : ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, « celui qui fait de ses anges des souffles ».

234. Or. 28, 31 (SC 250 p. 170).

235. P. I, I, 5, 12-13 (PG 37, 425) : Οὔτ' ἂν τόσσον ἔμεινεν ἐπὶ χρόνον, εἴπερ ἄναρχος, / Καὶ χόρος ἂν λήξειεν ἀνηγεμόνευτος ἔμοιγε.

236. Or. 14, 33 (PG 35, 901 C 12-14) : Πῶς γὰρ ἂν ὑπέστη τὸ πᾶν μή τινος οὐσιώσαντός τε καὶ συναρμόσαντος ; *Cf. supra*, chap. I (II, 1.2.1).

monde mais lui a été donnée, d'une part a besoin d'être conservée, d'autre part ne peut l'être que par celui-là même qui en a été à l'origine. Le fait que le monde subsiste dans l'ordre manifeste l'action constante de Dieu sur lui :

> « Et introduisons aussi la Providence, qui assure la cohésion et la liaison de cet univers : car il faut bien qu'il soit aussi Providence pour ce dont il est nécessairement le créateur (ἐπεὶ καὶ προνοητὴν εἶναι τούτων, ὧν ποιητὴν εἶναι ἀναγκαῖον), si l'on ne veut pas que l'univers, porté par le hasard (τῷ αὐτομάτῳ) comme un navire par l'ouragan, soit de nouveau dissous et mis en pièces à cause du désordre de la matière, et ramené au désordre de la confusion et du chaos originels[237]. »

Et dans le Discours 28, immédiatement après le développement sur l'absurdité de l'idolâtrie, Grégoire revient sur la connaissance nécessaire de Dieu à travers ses œuvres. Mais au lieu d'en rester à la contemplation de l'harmonie du monde, c'est sur la permanence de celle-ci au long du temps qu'il attire davantage l'attention en en faisant l'argument ultime contre le hasard : même si l'on concède que les choses aient existé par hasard, et se soient trouvées ordonnées par hasard, il faut bien se rendre à l'évidence et reconnaître une intelligence supérieure derrière la conservation ininterrompue de cet ordre :

> « Admettons en effet que l'avènement à l'être (τὸ γενέσθαι) soit le fait du hasard : de qui est la mise en ordre (τὸ τάξαι) ? Cela aussi, si l'on veut, accordons-le lui : de qui sont le maintien et la préservation conformément à la nature première des choses (τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξαι καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους) ? d'un autre ? ou du hasard ? D'un autre, bien sûr, que le hasard. Mais cet autre, que peut-il bien être sinon Dieu (τί ποτε ἄλλο πλὴν Θεός[238]) ? »

Sans revenir sur les multiples formulations de la Providence divine découverte à partir de l'ordre de l'univers, dont nous avons déjà donné un bref aperçu[239] et qui abondent dans la littérature philosophique et religieuse depuis déjà le IVᵉ siècle avant Jésus-Christ, nous pouvons relever un point qui nous semble plus digne d'intérêt et qui est précisément la conscience de la dépendance *permanente* du monde vis-à-vis de son auteur. Nous pouvons trouver en effet chez un Saloustios, contemporain de Grégoire, l'idée que l'ordre du monde révèle la Providence :

> « Car d'où le monde tiendrait-il l'ordre, s'il n'y avait rien pour causer l'ordre[240] ? »

237. Or. 14, 33 (PG 35, 901 D 1-903 A 5).

238. Or. 28, 16 (SC 250 p. 134).

239. *Cf. supra*, chap. I (I, 2).

240. *Des dieux et du monde*, IX, 1 (Belles Lettres p. 13) : Πόθεν γὰρ ἡ τάξις τῷ κόσμῳ εἴπερ μηδὲν ἦν τὸ τάττον;

Mais il est plus rare de rencontrer explicitement formulé le lien qui unit la production du monde et sa conservation : même parmi les auteurs chrétiens, ce n'est que chez Athanase, dans le *Discours contre les païens*, que nous avons pu l'identifier, à la suite du passage où il a démontré la vanité de l'idolâtrie et la nécessité d'une cause une à l'origine du monde. Il poursuit alors son raisonnement en soulignant la bonté sans envie de Dieu qui, voyant que par nature l'univers était voué à la dissolution, a décidé dans sa bonté d'intervenir et de lui assurer, grâce à la Providence de son Verbe, la stabilité dans l'être, de même qu'il avait été responsable de son avènement à l'être :

> « Voyant donc toute la nature créée, pour autant qu'elle suivait sa propre nature, s'écouler et se défaire (ὅσον κατὰ τοὺς ἰδίους αὐτῆς λόγους, ῥευστὴν οὖσαν καὶ διαλυομένην), pour lui éviter de subir cela et de voir le tout se dissoudre à nouveau dans le non-être, pour cette raison, après avoir fait l'univers par son Verbe éternel et avoir fait subsister la création, il ne l'a pas laissée être emportée et ballottée par sa propre nature, s'alanguir et être bouleversée, pour éviter qu'elle ne risquât de retourner au non-être (ἵνα μὴ κινδυνεύσῃ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι) ; mais dans sa bonté par son Verbe qui est vraiment Dieu il la gouverne toute entière et l'affermit afin que la création, illuminée par l'autorité, la Providence et l'ordonnance du Verbe, puisse persister solidement (ἵνα... βεβαίως διαμένειν δυνηθῇ), puisqu'elle participe au Verbe issu du Père et qui est vraiment, et que c'est avec son aide qu'elle vient à l'être (ἅτε... βοηθουμένη δι' αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι[241]). »

Notons enfin pour terminer que pour Grégoire comme pour bien d'autres, la Providence divine constitue un des aspects de la maîtrise bienveillante de Dieu sur le monde. Tel est le sens des développements où il passe en revue dans le détail les merveilles de la création ; l'admiration qu'il cherche à faire partager naît certes de la conscience de la toute-puissance de Dieu, mais non moins de sa bonté qui pourvoit à l'harmonie du monde dans ses moindres éléments. Des passages comme la fin du Discours 28[242] ou encore le cœur du Discours 6[243] sont un hymne à la bienveillance divine sur l'univers et ne sont pas sans rappeler les exhortations à la concorde d'un Clément de Rome, appuyées sur la considération de l'harmonie du tout[244].

---

241. *Contre les païens,* 41 (SC 18 ter p. 188-190).

242. Chap. 22-30 (SC 250 p. 144-170).

243. Chap. 14-16 (SC 405 p. 156-162).

244. *Cf.* en particulier les chap. 19 et 33 de l'*Épître aux Corinthiens* (SC 167 p. 132-136 et 152-154 respectivement) ; l'on peut voir dans ce genre de passages une possible inspiration stoïcienne, quoiqu'au IVe siècle ce thème soit devenu depuis longtemps déjà un des éléments du patrimoine commun des milieux cultivés (*Cf.* A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* tome II p. X).

2.2. *Un refus d'édulcorer l'action divine dans le monde*

Comme nous venons de le voir, l'affirmation vigoureuse que fait Grégoire de la Providence divine ne se limite pas à une analyse philosophique, mais s'insère aussi dans la réfutation de doctrines niant, en tout ou en partie, l'action continuelle de Dieu sur le monde. Les exposés de Grégoire en la matière sont le plus souvent succincts, regroupant à la file une série d'erreurs avec leur réfutation, elle aussi très brève, procédé caractéristique des récapitulations lorsque l'erreur dénoncée n'est plus au premier plan des préoccupations : nous la retrouvons chez plusieurs autres auteurs contemporains, mais aussi déjà chez un Clément d'Alexandrie. Lorsque la question possède encore une certaine actualité, nous la rencontrons, traitée plus amplement dans un développement indépendant, comme c'est le cas pour l'astrologie par exemple. Nous allons recenser brièvement les thèses dénoncées par Grégoire en tâchant à chaque fois de les identifier.

2.2.1. *Contre un monde sans Dieu*

À plusieurs reprises notre auteur s'attaque à l'athéisme : ainsi, au cours de l'invective qu'il prononce contre les philosophes grecs, dans son premier discours contre Julien, il reproche à certains d'oser dire qu'il n'y a purement et simplement pas de Dieu, οὐδὲ εἶναι Θεὸν τὸ παράπαν[245], accusation que nous retrouvons, mêlée d'indignation, dans le Poème I, I, 6, *Autre poème sur la Providence* :

> « Malheur à ceux qui nient absolument le divin,
> Pour qui même l'indicible harmonie
> De l'univers ne renvoie pas à une cause
> Qui crée et tienne ensemble toutes choses[246]. »

Qui sont les adversaires qu'il vise ? Nous pouvons proposer quelques éléments de réponse, en considérant tout d'abord que, tant chez Grégoire que chez d'autres auteurs, même païens, le courant philosophique communément désigné comme athée est l'épicurisme, chose compréhensible si l'on se rappelle que pour Épicure tout ce qui existe est formé d'atomes, agglomérés au hasard de la « déclinaison » qui a perturbé leur chute parallèle infinie dans le vide infini[247]. Les dieux eux-mêmes, loin d'avoir une nature différente et supérieure au reste

---

245. Or. 4, 44 (SC 309 p. 144).

246. P. I, I, 6, 1-4 (PG 37, 430) : Ἔρροιεν οἱ τὸ θεῖον ἐξηρνημένοι / Καὶ μηδὲ τὴν ἄφραστον εὐαρμοστίαν / Τοῦ παντὸς εἴς τιν' ἀναφέροντες αἰτίαν / Ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν ὅλων.

247. *Lettre à Hérodote,* 40-44.

des êtres, ne se distinguent que par la chance qui leur est échue d'avoir été formés dans les intermondes (μετακόσμια) entièrement vides : soustraits aux chocs, ils échappent par là à la corruption qui menace tous les autres êtres, mais bien évidemment une telle incorruptibilité n'est qu'accidentelle. Il n'y a donc pas à proprement parler chez Épicure de nature divine, ce qui explique que ses disciples soient habituellement visés par le qualificatif d'athées : Grégoire les désigne explicitement comme tels à la fin du Discours 27, résumant la doctrine de leur maître comme « l'athéisme d'Épicure, les atomes et le plaisir indigne d'un philosophe », Ἐπικούρου τὴν ἀθεΐαν καὶ τὰς ἀτόμους καὶ τὴν ἀφιλόσοφον ἡδονήν[248].

Basile les range lui aussi parmi les athées dans la première *Homélie sur l'Hexaemeron*[249], à la suite de Clément qui attribue à Épicure l'origine de l'athéisme[250]. Et un païen comme Saloustios s'en démarque nettement alors même qu'il cherche à concilier toutes les doctrines de l'hellénisme face à la montée du christianisme : il n'admet pas que les dieux soient maintenus à l'écart du monde[251].

D'ailleurs dans une perspective plus directement cosmologique, la doctrine épicurienne est constamment résumée en un mot : τὸ αὐτόματον, qu'Aristote est le premier à employer, à propos de Démocrite[252], mais qui est repris systématiquement par ses successeurs, quelle que soit par ailleurs leur orientation philosophique, pour caractériser l'atomisme épicurien qui en découle (le terme lui-même ne se trouve pas dans ce qui nous reste des écrits d'Épicure). Le hasard, c'est-à-dire Dieu absent du monde, le monde livré à lui-même, sans intelligence qui le gouverne, l'ordonne ou le finalise : nous venons de le voir, il s'agit d'une négation radicale de la Providence, à laquelle Grégoire s'oppose avec une certaine ampleur à plusieurs reprises comme dans les Discours 14[253] et 28[254], mais aussi plus brièvement lorsqu'il dresse la liste des erreurs sur Dieu : ainsi loue-t-il Héron le Cynique d'avoir rejeté « le hasard d'Épicure, ainsi que les atomes et le plaisir », τὸ αὐτόματον Ἐπικούρου μετὰ τῶν ἀτόμων καὶ τῆς ἡδονῆς[255], et il refuse que le monde ait une nature définie par le

248. Or. 27, 10 (SC 250 p. 94).

249. *Hexaemeron,* I, 2 (SC 26 bis p. 92-94) ; il ne les nomme pas explicitement mais les caractérise avec suffisamment de précision pour qu'on puisse les identifier à travers leur vocabulaire technique.

250. *Stromate I,* I, 1, 2 (SC 30 p. 44) : ἀθεότητος κατάρχοντι.

251. *Des dieux et du monde,* IX, 3 (Belles Lettres p. 13).

252. *Physique,* II, 4 (196 A 24 ss.) : la référence est ici implicite.

253. Or. 14, 33 (PG 35, 901 C 1-904 A 14).

254. Or. 28, 16 (SC 250 p. 132-134).

255. Or. 25, 6 (SC 284 p. 168).

hasard (αὐτομάτη φύσις) ou soit mû par la logique du hasard (αὐτομάτοισιν... λόγοισι[256]). Mais l'emploi d'autres termes techniques (ἡ φορά, le mouvement de translation, ἡ τύχη, la Fortune) permet également de reconnaître en Épicure la principale cible visée à d'autres endroits, dans la mesure où ce lexique lui appartient bel et bien, cette fois, et sert aussi à le caractériser communément chez d'autres auteurs. L'énumération des erreurs des philosophes grecs du Discours 4 se poursuit avec « ceux qui soutiennent que Dieu n'exerce pas sa Providence sur les réalités d'ici-bas, mais que c'est à l'aventure (εἰκῇ) et au hasard (ὡς ἔτυχε) que l'univers est porté[257] ». De même dans le Poème I, I, 6, *Autre poème sur la Providence*, parmi ceux qui nient la Providence il est possible de reconnaître les Épicuriens dans ceux qui confient l'univers à une translation instable, φορᾷ νέμοντες ἀστάτῳ τὸ πᾶν[258], doctrine dont on a un écho dans le Poème II, I, 11, *Sur sa vie*, où elle se trouve alors explicitement assimilée à l'athéisme, en ouvrant la liste des erreurs sur Dieu : il cite en effet

> « ceux qui ne reconnaissent rien de divin, si ce n'est la seule translation,
> Par laquelle serait venu à l'être et serait porté cet univers[259]. »

Remarquons d'autre part qu'à deux reprises au moins Grégoire semble faire un procès d'intention aux tenants de cette thèse, leur reprochant de craindre que Dieu ne les sauve, ὥσπερ τὸ σώζεσθ' ἐκ Θεοῦ δεδοικότες[260], ou « ne se fatigue à sauver », μὴ κάμοι σώζων Θεός[261]. Or ce même reproche est adressé par Saloustios aux épicuriens, à qui il répond explicitement que, de même que le soleil, par le seul fait d'être, chauffe, de même la Providence exerce ses bienfaits sans peine (ἀπόνως) sur les êtres qu'elle gouverne et que les dieux s'occupent du monde sans avoir à délibérer ni à s'efforcer (οὐδὲν βουλευομένους οὐδὲ πονοῦντας[262]) : rapprochement qui vient confirmer que ce sont bien les disciples d'Épicure que Grégoire a en vue lorsqu'il parle d'athéisme.

Une nuance toutefois pourrait être apportée à cette conclusion si l'on prend en compte plusieurs détails. Tout d'abord, Grégoire dissocie parfois les « athées » de ceux qui considèrent que le monde est mû au hasard (dans le Poème I, I, 6, il

256. P. I, I, 5, 7-9 (PG 37, 424).

257. Or. 4, 44 (SC 309 p. 144) : ...οἱ δὲ οὐ προνοεῖν τῶν τῇδε δογματίζουσιν, ἀλλ' εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε τὸ πᾶν φέρεσθαι.

258. V. 9 (PG 37, 430).

259. P. II, I, 11, 1153-1154 (PG 37, 1108) : Οἳ θεῖον οὐδὲν εἰδότες ἢ φορὰν μόνην, / Ὑφ' ἧς γενέσθαι καὶ φέρεσθαι πᾶν τόδε.

260. P. I, I, 6, 8 (PG 37, 430).

261. P. I, II, 10, 189 (PG 37, 694).

262. *Des dieux et du monde,* IX, 3 (Belles Lettres p. 13).

énumère dans l'ordre ceux qui nient complètement le divin, ceux qui reconnaissent un essaim de dieux, puis ceux qui nient la Providence ; dans le Discours 4 il distingue aussi les uns des autres : οἱ μὲν... οἱ δέ[263]). Ensuite dans le Discours 25, ce sont les cyniques qu'il évoque sous ce nom : Κυνικῆς δὲ τὸ μὲν ἄθεον διαπτύσας, τὸ δ' ἀπέριττον ἐπαινέσας, « du cynisme il (Héron) méprisa l'athéisme et loua le rejet du superflu[264] ». Enfin, le terme d'athéisme ne désigne pas tant, au IVe siècle une position intellectuelle – concevoir que les choses s'expliquent sans Dieu – qu'une attitude de la volonté qui rejette la divinité – à preuve le commentaire de Saloustios qui voit dans l'athéisme le châtiment mérité des dieux par lequel, dans une autre vie, sont privés de leur connaissance ceux qui, les ayant connus, les ont méprisés[265] : la note de G. Rochefort, dans l'édition des Belles Lettres renvoie de plus à d'autres auteurs contemporains, dont Julien[266] et Libanius[267], qui emploient le terme dans ce même sens et l'appliquent à des catégories aussi variées que les chrétiens, les cyniques et les épicuriens[268]. Or Grégoire lui-même emploie régulièrement le terme d'athéisme pour désigner l'erreur de Sabellius : non que celui-ci affirme que Dieu n'existe pas, mais du fait qu'il voie dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit trois aspects de Dieu et non trois Personnes ayant leur identité propre, il en arrive à ne reconnaître ni le Père, ni le Fils, ni l'Esprit Saint, bref, aucun des trois qui sont Dieu. D'où les condamnations répétées de Grégoire : il « patronne l'athéisme », ἀθεΐας... προστάτης[269], il « contracte la divinité et la fait disparaître de façon athée », συστέλλειν θεότητα καὶ ἀναλύειν ἀθέως[270], il « contracte les trois en un nombre unique, ce qui relève de l'athéisme », τὸ μὲν εἰς ἀριθμὸν ἕνα τὰ τρία συστέλλειν ἀθεότητος ὄν[271], il « resserre » le Père, le Fils et le Saint-Esprit « au point de les circonscrire à une seule Personne », οὕτως ἐστένωται ὡς εἰς ἓν πρόσωπον περιγράφεσθαι, « ce qui caractérise l'athéisme de Sabellius », τῆς Σαβελλιανῆς ἀθεΐας ἐστίν[272], il est coupable d'une « confusion athée », τὴν

263. Or. 4, 44 (SC 309 p. 144).

264. Or. 25, 6 (SC 284 p. 168).

265. *Des dieux et du monde*, XVIII, 3 (p. 24) : τοὺς γὰρ γνόντας θεοὺς καὶ καταφρονήσαντας εὔλογον ἐν ἑτέρῳ βίῳ καὶ τῆς γνώσεως στέρεσθαι.

266. *Lettres*, 84, 89 B, 301 C ; *Misopogon*, 363 A-B, *Discours contre les Cyniques ignorants*, 199 B.

267. Discours 18, 157.

268. *Cf.* p. 51.

269. Or. 2, 37 (SC 247 p. 136).

270. Or. 18, 16 (PG 35, 1005 A 10).

271. Or. 21, 13 (SC 270 p. 136).

272. Or. 34, 8 (SC 318 p. 212).

ἄθεον Σαβελλίου συναίρεσιν[273]. Bien sûr, il n'est pas question de penser que Sabellius soit visé dans les textes que nous avons précédemment mentionnés, puisque cette dénomination ne lui est appliquée que dans un contexte trinitaire, mais cela nous permet de prendre conscience de l'acception plus large donnée au terme d'athéisme que celle de simple négation de l'existence de Dieu.

2.2.2. *Contre un monde régi par les astres*

Le fatalisme astral est une des doctrines sur lesquelles Grégoire revient souvent pour la réfuter, et nous aurons l'occasion de l'aborder plus en détail dans le chapitre III. Ce qui fait qu'il nous intéresse pour le moment, c'est qu'il est vu par Grégoire comme une dénégation de la Providence. Dans le Poème I, I, 6, *Autre poème sur la Providence,* il apparaît comme la deuxième partie de l'alternative aboutissant précisément à ce résultat : ceux qui nient la Providence le font « soit en remettant l'univers à une translation instable, soit aussi en le confiant aux mouvements des astres », Ἢ καὶ διδόντες ἀστέρων κινήμασιν[274].

Une accusation similaire se retrouve dans le Discours 25[275] ou dans le Poème I, II, 10, *Sur la vertu*[276], et la réfutation la plus fréquente, reprise par Grégoire, en particulier quand il ne souhaite pas s'attarder sur la question, est celle qui souligne que les mouvements des astres, eux aussi, requièrent une cause qui en rende compte et ne sauraient donc constituer la raison ultime de l'ordre du monde[277]. L'origine d'une telle explication, peu fréquente chez les auteurs chrétiens, doit peut-être être cherchée dans le *Discours contre les païens* d'Athanase au moment où, arrivant à la fin de ses réfutations des mythes et de l'idolâtrie grecs, il invite son lecteur à reconnaître le seul vrai Dieu, maître de la

273. Or. 43, 30 (SC 384 p. 192).

274. P. I, I, 6, 9-10 (PG 37, 430).

275. Or. 25, 6 (SC 284 p. 170) : « les conjonctions des astres et les figures inventées contre la Providence », ἀστέρων πλοκαὶ καὶ σχήματα κατὰ τῆς Προνοίας ἐπινοούμενα.

276. V. 182-192 (PG 37, 693-694).

277. *Cf.* Or. 4, 44 (SC 309 p. 144) : « les astres... menés par quoi et d'où, je ne sais », ἄστρασιν... οὐκ οἶδ' ὑπὸ τίνος ἀγομένοις καὶ ὅθεν. P. I, I, 5, 17-18 (PG 37, 425) : « Pour les astres eux-mêmes, dis-moi, quel autre ciel vas-tu faire tourner ? / Et pour celui-là à son tour, encore un autre, et ajouteras-tu toujours des cieux recteurs aux cieux recteurs ? », Αὐτοῖς δ' ἄστρασιν εἰπὲ τίν' οὐρανὸν ἄλλον ἑλίξεις ; / Καὶ τῷ δ' αὖ πάλιν ἄλλον, ἀεί τ' ἐπ' ἄγουσιν ἄγοντας ; P. I, I, 6, 10-11 (PG 37, 430) : « ... Ou bien, le confiant [le monde] au mouvement des astres. / Mais comment, d'où et par qui sont-ils mus ? », Ἢ καὶ διδόντες ἀστέρων κινήμασιν / Τοῖς πῶς, πόθεν τε, κἀκ τίνος, κινουμένοις;

création et auteur de tout ce qui existe[278], qui gouverne et ordonne l'univers en vue du salut par sa propre Sagesse et son propre Verbe, le Christ : chose dont, dit-il, personne ne saurait douter dans la mesure où, « si le mouvement de la création était irrationnel, l'univers serait purement et simplement emporté », εἰ μὲν γὰρ ἄλογος ἦν ἡ τῆς κτίσεως κίνησις, καὶ ἁπλῶς ἐφέρετο τὸ πᾶν[279].

Cette nécessité d'une cause rationnelle commandant le mouvement de l'univers, et que l'univers est incapable de fournir se trouve en effet également à la racine de l'explication donnée par Grégoire pour rejeter l'idée d'un monde gouverné par les astres. Si l'on veut remonter plus loin, on peut aussi rattacher ce raisonnement à celui d'Aristote sur la nécessité d'un premier moteur immobile. Le mouvement étant en effet un passage de la puissance à l'acte, l'objet mû conquiert, pour ainsi dire, l'acte qu'il ne possédait auparavant que potentiellement, grâce à l'intervention d'un moteur qui lui communique ce qui manquait à sa puissance pour être en acte[280] : quand l'acte est pleinement atteint, le mouvement cesse. Tout mouvement trahit donc la déficience d'un acte incomplètement atteint et la présence d'une action motrice nécessairement extérieure puisqu'elle vient combler ce manque. Par conséquent tout moteur mû ne saurait avoir qu'un statut intermédiaire sans être en mesure de rendre raison, en dernier ressort, du mouvement : Aristote en conclut donc à la nécessité d'un premier moteur immobile[281]. Si Grégoire ne reformule jamais l'analyse métaphysique complète, force est bien de reconnaître, malgré tout, dans ses réfutations, la conscience qu'une remontée infinie de ciel moteur en ciel moteur est inévitable dès lors qu'on élimine une cause supérieure aux astres : et par là l'affirmation claire qu'en dernier lieu, c'est Dieu qui commande tant le mouvement régulier des astres que les vicissitudes de notre monde.

2.2.3. *Contre une conception restreinte de la Providence*

Grégoire s'oppose enfin en cela à l'idée aristotélicienne d'une Providence limitée au monde supralunaire. Le grief est implicite à la fin du Discours 27, lorsqu'il recommande aux amateurs de disputes d'aller plutôt discuter « la Providence mesquine d'Aristote », Ἀριστοτέλους τὴν μικρολόγον Πρόνοιαν[282], mais il précise sa pensée à plusieurs reprises, en particulier dans

278. Chap. 40 (SC 18 ter p. 184) : τὸν καὶ τῆς κτίσεως Κύριον καὶ πάσης ὑποστάσεως δημιουργόν.

279. *Ibid.*

280. *Cf. Physique*, VIII, 1 (251 A 9-15).

281. *Ibid.* 6 (258 B 10-11 ; 259 A 6-8).

282. Or. 27, 10 (SC 250 p. 94-96).

les Poèmes, fustigeant ceux qui nient complètement la Providence ou lui « mettent des bornes », ἢ μέτρα θέντας[283], ceux qui « ne donnent pas de Providence aux choses d'ici-bas », οἱ τὴν Πρόνοιαν μὴ διδόντες τοῖς κάτω[284].

Cette opinion est traditionnellement attribuée à Aristote[285]. Ce fait peut trouver confirmation en particulier grâce à un passage des Catéchèses de Cyrille de Jérusalem et à un autre, situé dans le cinquième *Stromate* de Clément d'Alexandrie. Cyrille attribue à « certains Grecs », Ἑλλήνων μὲν γάρ τινες, d'avoir fait de Dieu l'âme du monde, et à « d'autres », ἕτεροι, d'avoir limité sa puissance en prétendant qu'elle n'allait pas au-delà du ciel et excluait la terre, τὴν ἐξουσίαν αὐτοῦ φθάνειν εἰς οὐρανὸν μόνον, μηκέτι δὲ καὶ εἰς γῆν. Il reproche ensuite à certains, probablement des chrétiens, d'avoir suivi cette erreur à la faveur d'une exégèse erronée du Psaume 35, 6 : « Seigneur, dans le ciel est ta miséricorde et ta vérité s'étend jusqu'aux nuages », comme si le *jusque* indiquait une limite infranchissable[286]. Or ce même verset est celui auquel Clément se réfère dans le cinquième *Stromate,* dans le passage où, cherchant à faire un relevé des emprunts faits par les Grecs aux Écritures, il énumère les textes bibliques mal interprétés qui ont par là donné lieu aux erreurs des philosophes grecs : et il attribue la responsabilité de cette exégèse inexacte explicitement à Aristote,

> « Quant à Aristote, l'idée d'arrêter la Providence à l'orbite de la lune lui est venue de ces mots du Psaume : "Seigneur, dans le ciel est ta miséricorde et ta vérité s'étend jusqu'aux nuages[287]." »

En réalité, l'idée d'une séparation entre la région terrestre et le ciel, née de la conscience du contraste entre les vicissitudes d'ici-bas et la régularité des mouvements célestes, loin d'être propre à Aristote, est une constante de la culture grecque : qu'on se rappelle, par exemple, la cosmogonie du *Timée* où le

283. P. I, II, 10, 189 (PG 37, 694).

284. P. II, I, 11, 1157 (PG 37, 1108). Mais ce reproche apparaît dès le Discours 14, où il termine son énumération des erreurs sur Dieu par « ceux qui condamnent la Providence à une grande indigence quand, d'accord pour reconnaître son gouvernement sur ce qui est au-dessus de nous, ils hésitent à la rabaisser jusqu'à nous, qui sommes justement ceux qui avons le plus besoin d'elle », οἳ καὶ πενίαν πολλὴν τῆς Προνοίας κατέγνωσαν, τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς ταύτῃ διοικεῖσθαι νομίσαντες, ἄχρι δ'ἡμῶν τῶν καὶ μάλιστα δεομένων κατάγειν αὐτὴν ἀποκνήσαντες... (Or. 14, 32, PG 35, 901 B 7-10).

285. *Cf.* Diogène Laërce, V, 32 : « Sa providence s'étend jusqu'aux êtres célestes », διατείνειν δὲ αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν οὐρανίων.

286. *Catecheses,* VIII, 2 (PG 33, 625 A 16-628 A 10).

287. *Stromate V,* XIV, 90, 3 (SC 278 p. 174) : Ἀριστοτέλει δὲ μέχρι σελήνης ἐπῆλθε κατάγειν τὴν Πρόνοιαν ἐκ τοῦδε τοῦ Ψαλμοῦ, Κύριε, ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ ἔλεός σου καὶ ἡ ἀλήθειά σου ἕως τῶν νεφελῶν.

démiurge, les yeux fixés sur le modèle intelligible, a façonné conformément à lui le corps et l'âme de l'univers, et lui a imprimé son mouvement d'ensemble ; il est ensuite allé jusqu'à produire les astres, les vivants les plus nobles que contienne l'univers visible, mais a délégué à ces dieux secondaires la tâche de réaliser les trois espèces mortelles, inférieures par leur nature au reste du monde et ayant du mal à dominer la matière dont elles sont faites[288]. S'il a certes pris les précautions nécessaires pour ne pas être rendu responsable du désordre, en dictant la loi morale et les châtiments à infliger à ceux qui ne l'auraient pas respectée, il n'en reste pas moins qu'il se désintéresse ensuite de ces êtres inférieurs, dont il confie le gouvernement aux jeunes dieux astres[289].

Quant à la systématisation d'une telle idée, plus qu'à Aristote lui-même, si l'on en croit la note d'A. Le Boulluec au passage de Clément que nous venons de citer[290], il semble qu'il faille la rapporter au *Traité du monde,* longtemps attribué au Stagirite, et selon lequel l'influence de la divinité décroît à mesure que les êtres sont plus éloignés d'elle – le lieu le plus éloigné se trouvant être la terre – d'où le désordre dont elle semble être pleine :

> « C'est pourquoi la terre et ce qui se trouve sur la terre, se trouvant à la distance maximale du secours venant de Dieu, semblent faibles, incohérents et remplis d'une confusion abondante[291]. »

La terre n'est pas pour autant soustraite purement et simplement au gouvernement divin : au contraire, l'auteur du traité prend soin de préciser que l'influence divine pénètre partout et que l'éloignement ne fait qu'amoindrir la participation au secours divin (ἧττον ὠφελείας μεταλαμβάνοντα[292]). Mais cette dépendance indéniable va de pair avec, pour la divinité, l'abandon du gouvernement direct de la région terrestre comme d'une chose indigne de sa majesté[293], de même que le Grand Roi, sans perdre pour autant son contrôle sur l'ensemble du territoire, délègue à ses subordonnés les tâches mineures : alors effectivement, dans la mesure où la divinité ne s'implique pas personnellement

288. *Cf. Timée,* 39 E-40 A ; 41 A-E ; 42 D-43 D.

289. *Ibid.* 42 D-E : τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπινῆς δέον προσγενέσθαι, τοῦτο καὶ πανθ' ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερνᾶν ζῷον, « aux jeunes dieux il confia la tâche de former les corps mortels ainsi que le reste, tout ce qui manquait encore à ajouter de l'âme humaine, et de gouverner dans la mesure de leur force le mieux possible ce qui est mortel. »

290. *Cf.* SC 279 p. 295-296, commentaire au *Stromate V,* XIV, 89, 2-90, 3, fin.

291. *Op. cit.,* 6 (397 B 30-32) : Διὸ γῆ τε καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἔοικεν, ἐν ἀποστάσει πλείστῃ τῆς ἐκ θεοῦ ὄντα ὠφελείας, ἀσθενῆ καὶ ἀκατάλληλα εἶναι καὶ πολλῆς μεστὰ ταραχῆς.

292. *Ibid.* (398 A 1).

293. *Ibid.* (398 A 1-B 10).

dans le monde sublunaire et ne lui accorde aucun intérêt, il est possible de penser que cette partie de l'univers n'est pas régie par la Providence.

Mais nous voyons aussi par là quelle distance sépare la conception pseudo-aristotélicienne de la Providence de celle de Grégoire : le Dieu du *Traité du monde* – et plus encore le premier moteur immobile d'Aristote, qui doit mouvoir l'univers par attraction sans en être lui-même affecté et dont l'acte consiste à se penser lui-même[294] – est un Dieu qui ne s'intéresse pas au monde, lequel se meut selon les lois nécessaires du mouvement simple communiqué au premier ciel et reçu aux différents niveaux suivant leur constitution[295] : plus que de Providence, il conviendrait de parler de Nécessité présidant au devenir du monde... conception qui n'a pas grand-chose à voir avec celle du Dieu biblique qui se rend personnellement présent à chaque moment de l'histoire du monde et qui, en somme, est bien celle qui se profile derrière l'opposition répétée de Grégoire à ces diverses façons de la philosophie grecque d'expliquer le gouvernement du monde.

2.3. *La Providence et l'existence du mal*

Le problème est ancien : si c'est Dieu qui gouverne le monde, comment se fait-il que le mal s'y rencontre ? Faut-il supposer une impuissance de Dieu à le vaincre ou, pire encore, une volonté délibérée de sa part de lui laisser une place ? Comment échapper à l'impiété de ces deux solutions ? Quand on s'y arrête, on se rend compte que le dilemme est effectivement terrible et l'on comprend mieux l'audace d'un Origène concluant à la nécessité de la préexistence pour rendre compte du mal subi par des enfants sans avoir à mettre en cause la justice divine[296]. Grégoire, lui, qui n'admet pas cette possibilité, et moins encore celle d'un Dieu mauvais rival du Dieu bon, prend pour ainsi dire le problème par l'autre bout : sachant que Dieu est le seul Dieu et est toute bonté, comment expliquer la présence du mal dans le monde qui est son œuvre ? Ces prémisses étant posées, la perplexité de l'homme qui ne parvient pas à donner une réponse satisfaisante, au lieu de se transformer en cri de rébellion, le conduit tout d'abord à faire retour sur lui-même et à mesurer la distance infinie qui sépare son intelligence créée de l'intelligence du Créateur : suivant en cela la

294. *Cf. Métaphysique,* XII, 7 (1072 A 23-B 30) ; *Physique* VIII, 10 (267 A 21-B 5).

295. *Traité du monde,* 6 (398 B 20-399 A 12).

296. *Traité des principes,* III, 3, 5 (SC 268 p. 196) : ... *antequam in corpore nascerentur animae aliquid culpae contraxerint in sensibus vel motibus suis pro quibus haec merito pati a divina providentia judicatae sint,* il faut dire qu'il y a eu certaines causes antécédentes « qui, avant que les âmes ne naissent dans des corps, les ont rendues coupables dans leurs pensées et dans leurs mouvements, au point de mériter de souffrir au jugement de la providence divine. »

tradition chrétienne unanime et le *Livre de Job* lui-même, Grégoire invite son destinataire à reconnaître que les desseins divins passent infiniment les capacités de l'intelligence humaine et que nous expérimentons comme un mal ce que nous ne comprenons pas suffisamment. Tel est le cheminement suivi dans le Poème I, I, 6, *Autre poème sur la Providence,* qui glisse à partir du vers 20 du problème métaphysique du gouvernement du monde au problème anthropologique de l'existence du mal :

V. 1-23 – Affirmation énergique de la Providence divine unique, universelle et sage.

V. 24-52 – Relativité du mal : maintien de la Providence :

- il existe des renversements de situation (*cf.* David) ;
- Dieu sait plus : il faut lui faire confiance ;
- La foi donne accès aux biens impérissables, il est normal de renoncer aux biens périssables.

V. 53-81 – Réponse à une objection : qu'en était-il avant le Christ – avant la foi ?

- C'était un état d'imperfection, la justice était donc imparfaite (*Cf.* David, Moïse, Elisée) ;
- On mesure par contraste le gain que procure la foi.

V. 82-111 – Exhortation à revenir à l'essentiel – la vie éternelle :

- Il faut préférer les biens éternels aux biens transitoires (parabole des deux bœufs) ;
- Il faut préférer les biens réels aux biens apparents (comparaison avec l'esclave et le fils).

V. 112-116 – Conclusion : abandon nécessaire en Dieu (*Cf.* l'esquif dans les tempêtes).

Une fois de plus pour Grégoire[297], reconnaître les limites de l'intelligence humaine constitue le premier pas conduisant à la connaissance des réalités divines. Quand il traite de la Providence, ce qui revient comme un leitmotiv, c'est l'opposition d'une part entre le lexique des vicissitudes et celui de la persévérance sans déviation vers le but, d'autre part entre ce qui nous apparaît et ce qui est réellement et que Dieu, lui, voit. Citons, parmi d'autres, ce passage du Discours 4 où Grégoire clamant le soulagement universel après la mort de Julien, chante

297. *Cf. supra,* Introduction II, chap. I (I *in fine* et conclusion).

« "celui qui change en lumière matinale l'ombre de la mort et obscurcit le jour en nuit" (Am. 5, 8), et qui, par une espèce de cycle dirige et conduit à leur terme le monde entier et nos affaires, agités sans être agités, mus certes par les changements, mis sens dessus dessous et se trouvant tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, mais par l'ordre de la Providence fixes et immobiles, même si leur cheminement passe par les états contraires : car ceux-ci sont manifestes pour le Verbe, si pour nous ils sont inconnus[298]. »

C'est sur ce fond d'acceptation confiante des desseins divins qu'émergent ensuite progressivement des éléments de compréhension, que l'on peut ramener à trois principaux dans l'œuvre de Grégoire, et qui tendent à souligner la relativité du mal : un mal peut être l'étape intermédiaire, voire le moyen, qui conduit à un bien – la prise en compte de la temporalité élève l'intelligence humaine au-dessus de l'immédiat et lui donne une compréhension d'ensemble qui la préserve de la disproportion[299] ; la vision surnaturelle, qui ancre le regard de l'homme dans les réalités de l'au-delà, l'aide à se rendre compte que les réalités caduques d'ici-bas ne peuvent pas être converties en un absolu[300] ; enfin, la connaissance croissante qu'a l'homme des desseins divins grâce à l'économie du salut qui se déploie dans l'histoire et par laquelle Dieu dévoile progressivement son plan en même temps qu'il perfectionne l'homme, constitue tout à la fois le gage de la connaissance plénière à venir et la garantie que c'est bien la bonté divine qui préside au cours des événements[301].

Ces trois aspects sont aussi ceux que Grégoire reprend pour répondre au cas particulier que constitue le scandale du mal non puni et qui plus que tout le reste est propice à faire douter de l'existence d'un Dieu juste gouvernant le monde[302]. Mais il y adjoint dans ce cas une précision supplémentaire : pour ce qui est du

298. Or. 4, 12 (SC 309 p. 104) : ὁ ἐκτρέπων εἰς τὸ πρωῒ σκιὰν θανάτου καὶ ἡμέραν εἰς νύκτα συσκοτάζων καὶ οἱονεὶ διὰ κύκλου τινὸς διευθύνων καὶ διεξάγων τὸν πάντα κόσμον καὶ τὰ ἡμέτερα σαλευόμενά τε καὶ μὴ σαλευόμενα, ταῖς μεταβολαῖς μὲν κινούμενα καὶ περιτρεπόμενα καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα, τῇ τάξει δὲ τῆς Προνοίας πάγια καὶ ἀκίνητα, κἂν διὰ τῶν ἐναντίων ὁδεύῃ τῷ Λόγῳ μὲν δήλων, ἡμῖν δὲ ἀγνοουμένων. Voir aussi Or. 14, 33 (PG 35, 904 A 5-14) ; 17, 5 (PG 35, 969 B 9-D2), 24, 13 (SC 284 p. 68) ; P. I, I, 6, 34-40 (PG 37, 432) ; II, I, 1, 569-575 (PG 37, 1012-1013).

299. *Cf.* Or. 4, 15 et 47 (SC 309 p. 108 et 148) ; 24, 13 (SC 284 p. 68) ; P. I, I, 6, 24-33 et 84-116 (PG 37, 431-432 et 436-438).

300. *Cf.* Or. 14, 34 (PG 35, 904 B 1-C 4) ; 17, 5 (PG 35, 972 B-C) ; P. I, I, 6, 41-52 (PG 37, 432-433) ; II, I, 1, 564-568 (PG 37, 1012).

301. *Cf.* P. I, I, 6, 53-81 (PG 37, 433-436) : dans tout ce passage, Grégoire montre combien le sacrifice du Christ, en satisfaisant surabondamment aux exigences de justice des hommes, ne permet plus de poser le problème dans les mêmes termes que dans l'Ancienne Alliance, offre à l'homme un aperçu plus complet du plan de Dieu et lui garantit la vie éternelle dont le mal sera exclu.

302. *Cf.* Or. 5, 24 (SC 309 p. 340) ; P. II, I, 50, 91-100 (PG 37, 1392).

mal par excellence qu'est le péché, la responsabilité retombe sur celui qui le commet, non sur Dieu,

> « car ce qui est divin n'est en aucun cas la cause des maux, étant bon par nature : c'est à celui qui le choisit qu'appartient le vice[303]. »

et son origine est à voir dans la révolte contre Dieu : la superbe du diable puis celle de l'homme séduit par le diable[304]. Le contrôle de Dieu sur le monde et sa suprême bonté apparaissent alors paradoxalement d'autant plus puisque, tout en haïssant le mal et en le punissant, Dieu entreprend de sauver l'homme pourtant coupable. Grégoire lit ainsi l'histoire humaine avant la venue du Christ comme le récit de son enfoncement croissant dans le péché, qui devient par conséquent de plus en plus difficile à surmonter[305] : la toute-puissance divine qui en triomphe par l'Incarnation éclate alors dans toute son ampleur, ainsi que sa bonté qui répond à l'offense par une surabondance de grâce[306].

Mais à ces explications à dominante théologique, Grégoire en unit une autre, qui résulte cette fois d'une analyse plus proprement philosophique et qui lui sert à démontrer, sur un plan métaphysique, l'absurdité qu'il y a à faire du monde un principe rival de Dieu. Elle n'apparaît que deux fois, et dans des écrits tardifs de notre auteur, dont l'un, le Poème I, I, 4, *Sur le monde,* s'occupe précisément de réfuter le dualisme manichéen. Le mal ne saurait concurrencer la Providence divine, tout simplement parce qu'il n'« est » rien : il n'est qu'absence, privation d'un bien et ne possède aucune existence substantielle, comme le déclare la profession de foi du Discours 40, juste après avoir proclamé la Providence :

> « Crois qu'il n'y a ni substance, ni royauté du mal, qu'elle soit sans principe, subsistant par elle-même, ou produite par Dieu[307]. »

Et dans un vocabulaire non philosophique le Poème I, I, 4 reprend exactement la même idée, pour détruire la notion manichéenne d'un principe mauvais, assimilé aux ténèbres et rival de Dieu : la série de comparaisons des vers 44-46,

303. Or. 4, 47 (SC 309 p. 148) : ἀναίτιον γὰρ παντάπασι κακῶν τὸ θεῖον, ἀγαθὸν τῇ φύσει τυγχάνον καὶ τοῦ προελομένου τὰ τῆς κακίας. *Cf.* aussi Or. 39, 13 (SC 358 p. 176).

304. *Cf.* par ex. Or. 38, 12 et 18 (SC 358 p. 120-122 et 128-130).

305. *Cf.* Or. 38, 13 (SC 358 p. 130-132) ; P. I, I, 9, 9-44 (PG 37, 457-460) ; I, II, 1, 128-148 (PG 37, 532-533).

306. *Cf.* p. ex. P. II, I, 45, 186-196 (PG 37, 1366-1367).

307. Or. 40, 45 (SC 358 p. 304) : Πίστευε μὴ οὐσίαν εἶναί τινα τοῦ κακοῦ, μηδὲ βασιλείαν, ἢ ἄναρχον, ἢ παρ' ἑαυτῆς ὑποστᾶσαν ἢ παρὰ τοῦ Θεοῦ γενομένην.

dans laquelle on peut reconnaître, d'un point de vue stylistique, l'influence de la seconde sophistique[308], souligne précisément ceci : que le mal est privation :

> « ce n'est pas une nature constante, délimitée, οὐ φύσις ἑστηκυῖα, περίγραφος[309] ».

Bien plus, le mal moral, le vice lui-même, est privation,

> « Or le vice, c'est se défaire du précepte, κακίη δέ τε λῦσις ἐφετμῆς[310] ».

Il devient par conséquent impossible de dire que Dieu « fait être » le mal, vu que le mal précisément n'« est » pas. Cette idée n'est pas une innovation à l'époque de Grégoire, nous la trouvons chez les autres Cappadociens[311] et, dans une perspective assez différente, également dans le traité *Sur l'Incarnation du Verbe* d'Athanase[312].

Toutefois c'est à Plotin qu'il faut remonter pour avoir l'origine de cette analyse, laquelle fait précisément l'objet du huitième traité de la première *Ennéade, Sur la nature et l'origine des maux,* où d'emblée Plotin se heurte au problème que pose la nature du mal, impossible à concevoir comme telle par l'intelligence ou l'âme, dont le propre est de connaître les formes : pour ce qui est du mal, « comment pourrait-on se le représenter comme une forme, vu qu'il se fait voir en l'absence de tout bien ? », εἶδος δὲ τὸ κακὸν πῶς ἄν τις φαντάζοιτο ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ ἰνδαλλόμενον; Aussi propose-t-il de sonder d'abord la nature du bien pour connaître ensuite son contraire, le mal : il s'agira donc de savoir comment le bien s'oppose au mal, πῶς ἐνάντιον τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ, et s'il n'est pas vrai qu'ils s'opposent comme le premier

308. *Cf.* L. MERIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, p. 131 : les images prennent en effet, par rapport à la simplicité de l'idée qu'elles visent à éclairer, une extension et une autonomie considérables.

309. V. 41-42 (PG 37, 419).

310. *Ibid.* v. 42-43 (PG 37, 419). S'ouvre ensuite la série des comparaisons : « ... comme la nuit est le déclin du soleil et celui de la jeunesse la vieillesse / Débile, et comme la course du soleil apporte dans le nord un hiver / Qui fait frissonner. »

311. *Cf.* BASILE, *Hom.* 9, 5 (PG 31, 341 B-C) ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, 6 ss. (PG 45, 25 ss.), *De anima et resurrectione* (PG 46, 93 B).

312. Chap. 4, 5 (SC 199 p. 276-278). Athanase cherche à montrer qu'ontologiquement le péché constitue un retour au néant, dont l'homme n'était préservé que par sa communion avec le Dieu cause de son être – d'où l'apparition de la mort avec le péché : « Car si, dotés d'une nature consistant à ne jamais être, par la présence et la philanthropie du Verbe ils furent appelés à l'être, il s'ensuivait que, vidés de la connaissance de Dieu et détournés vers le non-être – car le mal est non-être, et ce qui est, c'est le bien (οὐκ ὄντα γάρ ἐστι τὰ κακά, ὄντα δὲ τὰ καλά) – vu que c'était du Dieu qui est, précisément, qu'ils étaient venus à l'être, [les hommes] se retrouvaient pour toujours vidés aussi de l'être (κενωθῆναι καὶ τοῦ εἶναι ἀεί). »



au dernier ou comme la forme à la privation, εἰ μὴ ἄρα, ὡς τὸ μὲν ἀρχή, τὸ δὲ ἔσχατον, ἢ τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὡς στέρησις[313]. Il précise un peu plus loin cette première approche en montrant que le mal se définit par rapport au bien comme

> « le manque de mesure par rapport à la mesure, le manque de limite par rapport à la limite, ce qui est sans forme par rapport à ce qui cause les formes, ce qui est toujours dans le besoin par rapport à ce qui se suffit à soi-même, sans être aucunement stable, mais pure passivité, insatiable, pauvreté absolue[314]. »

Et une bonne partie du traité s'emploie à réfuter l'idée que le mal aurait une existence substantielle (ὑπόστασις) ou aurait son principe dans quelque chose de substantiel : comme nous aurons l'occasion de le revoir, conformément à son principe selon lequel le propre du bien est de se diffuser, Plotin situe le mal en soi au dernier stade des processions qui définissent sa hiérarchie des êtres, c'est-à-dire au moment où il n'y a plus aucune possibilité de genèse, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃν οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν[315] : il se confond donc avec la matière, dont le propre est de tirer toute sa substantialité de ce qui est au-dessus d'elle, comme un pur parasite du bien, mais de telle sorte aussi que même quand on regarde le mal, on peut toujours y discerner, ne serait-ce qu'en creux, un pâle reflet du bien[316]. Si Grégoire, comme nous le verrons avec précision, ne suit pas Plotin jusqu'au bout et en particulier ne considère pas la chute dans l'obscurité comme le fait d'être happé par la matière, il n'en demeure pas moins que, pour ce qui est de refuser au mal toute substantialité, leurs positions coïncident.

3. *Présence de Dieu au monde*

Ce qui précède nous a permis de mettre en lumière un aspect essentiel de la façon dont Grégoire conçoit le rapport de Dieu au monde, et que nous pourrions traduire simultanément en termes de maîtrise totale et d'indépendance absolue : Dieu fait tout sans rien, et conserve ce qu'il a fait dans une harmonie en partie perceptible, en partie transcendant les limites de l'intelligence créée ; de la sorte,

313. *Ennéades*, I, 8 [51] 1.

314. *Ibid.* 3 : Ἤδη γὰρ ἄν τις εἰς ἔννοιαν ἥκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικόν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὔταρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἑστώς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής.

315. *Ibid.* 7.

316. *Ibid.* 15.

tout ce qui est se trouve sous son contrôle sans que lui-même dépende de quoi que ce soit d'extérieur à lui. Mais si nous en restions là, nous risquerions d'avoir une image faussée des relations de Dieu et du monde dans la mesure où, en mettant en relief – à juste titre, d'ailleurs – la transcendance divine, de telles formulations pourraient faire concevoir un Dieu absolument séparé du monde et pour ainsi dire totalement imperméable au monde. Or le Dieu de Grégoire – le Dieu d'Israël, le Dieu chrétien – est un Dieu qui en aucun cas n'est absent du monde. Maintenant, comment faut-il caractériser sa présence, c'est ce que nous allons voir dans les pages qui suivent en accompagnant Grégoire dans son effort d'analyse.

3.1. *Dieu présent dans le monde n'est pas contenu par le monde*

La présence de Dieu dans le monde n'est pas une présence physique : lorsqu'il arrive à Grégoire de situer Dieu dans le ciel, ou « là-haut », par opposition à l'ici-bas des réalités terrestres, l'opposition spatiale est immédiatement ramenée à un contraste entre spirituel et matériel, comme nous en avons un exemple dans le Discours 31, où il tance de honteuse et stupide l'idée de vouloir « prendre dans les choses d'ici-bas l'image des réalités d'en haut », ἐκ τῶν κάτω τῶν ἄνω τὴν εἰκασίαν λαμβάνειν, celle des choses immobiles dans la nature fluante, ce qui équivaut, comme le dit Isaïe, à « chercher les vivants parmi les morts[317] ». Mais de plus, il prend soin de préciser, dans le cadre de la polémique antiastrologique, que Dieu ne saurait être mêlé aux mouvements du ciel, hypothèse qu'il présente plusieurs fois comme le summum de l'absurdité : ainsi dans le Poème I, I, 5, *Sur la Providence*, après avoir contraint son interlocuteur à remonter à Dieu comme à la cause du mouvement des astres, il poursuit :

> « Et si c'est Dieu, comment ce que Dieu a selon moi mis en branle, serait-il premier ? À moins que tu ne fasses tourner également Dieu par tes astres[318] ! »

Tel est le fil directeur de sa pensée toutes les fois qu'il parle de la présence divine dans le monde : pour exclure toute idée d'une présence physique, il ne l'évoque jamais sans mentionner en même temps son extériorité par rapport au monde et cette alliance paradoxale est pour lui un des moyens de rappeler que la

317. Or. 31, 10 (SC 250 p. 294). *Cf.* Is. 8, 19.

318. V. 29-30 (PG 37, 426) : Εἰ δὲ Θεός, πῶς πρῶτον, ὅ μοι Θεὸς ἐξετίναξεν, / Εἰ μὴ καὶ Θεὸν αὐτὸν ὑπ' ἄστρασι σοῖσιν ἑλίξῃς. Nous trouvons un écho de cette conclusion ironique, dans un contexte identique, dans le *Poème* I, I, 6, 17-18 (PG 37, 431) : « À moins que toi, tu ne fasses de Dieu aussi un être marqué par le destin / Supportant contre son gré la tyrannie de l'entrelacement », Εἰ μὴ σὺ ποιεῖς καὶ Θεὸν πεπρωμένον / Φέροντ' ἄκοντα τὴν πλοκῆς τυραννίδα.

présence de Dieu au monde est une présence transcendante, comme lorsqu'il évoque son hésitation à devenir l'interprète du Dieu

> « que voile l'abîme, dont les ténèbres sont la cachette, lui qui est la lumière très pure et inaccessible au grand nombre, lui qui se trouve dans cet univers et hors de l'univers, ὃς ἐν τῷ παντὶ τῷδε καὶ τοῦ παντός ἐστιν ἔξω, qui est toute beauté et au-dessus de toute beauté[319]... »

C'est aussi à ce genre de réflexion qu'il a recours pour souligner la divinité du Saint-Esprit, qui « remplit le monde du point de vue de la substance et ne saurait être contenu par le monde du point de vue de la puissance », πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀχώρητον κόσμῳ κατὰ τὴν δύναμιν[320]. Il remplit sans être rempli, il contient sans être contenu, πληροῦν, οὐ πληρούμενον, συνέχον, οὐ συνεχόμενον[321]. En cela d'ailleurs, Grégoire ne fait que reprendre à son compte une opinion commune, que l'on retrouve tant chez les auteurs chrétiens que parmi les philosophes[322].

Mais au-delà de ces formules antithétiques, il existe dans l'œuvre de Grégoire une analyse approfondie de la notion de présence de Dieu dans le monde : dans le Discours 28, après avoir montré que l'on pouvait être certain de l'existence de Dieu, il cherche à faire prendre conscience à son auditoire qu'en revanche il est impossible de définir ce qu'est Dieu : partant de l'hypothèse la plus grossière – que Dieu serait un corps –, il s'élève petit à petit jusqu'à des formes d'être plus subtiles mais dont aucune ne laisse l'esprit satisfait car de tous côtés Dieu échappe aux tentatives de définition. Or la pierre de touche de sa démonstration, au long des chapitres 8 et 10, consiste précisément à essayer de situer Dieu par rapport au monde, en admettant comme prémisses l'affirmation biblique[323] selon laquelle Dieu remplit tout.

Grégoire procède en deux temps. Si Dieu était un corps – avec les trois cas de figure possibles : un corps matériel, un corps immatériel, ou un corps angélique – il aurait une place dans le monde : mais cela même le limiterait, l'empêchant d'être partout ; si Dieu donc n'est pas un corps, la question « où est

319. Or. 2, 76 (SC 217 p. 188).

320. Or. 31, 29 (SC 250 p. 334). *Cf.* Sap. 1, 7.

321. *Ibid.*

322. *Cf.* la préface du tome II de *La révélation d'Hermès Trismégiste* qui mentionne (p. X) parmi les lieux communs sur Dieu le fait qu'il soit présent partout, contienne tout, et pourtant soit Un et seul, seul de son espèce, sans rien qui lui soit comparable. À titre d'exemple, nous pouvons mentionner les références suivantes : PHILON, *Leg.* I, 43-44 et III, 51 (p. 60-62 et 198) ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus,* II, 3 et 22 (SC 20 p. 98-100, 154) ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate V,* XI, 74 (SC 278 p. 148) ; ORIGÈNE, *Traité des principes,* IV, 4, 2 (SC 268 p. 404) ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses,* IV, 5 (PG 33, 460 A 11-B 2).

323. *Cf.* Ier. 23, 24 et Sap. 1, 7.

Dieu ? » n'est certes plus à prendre au sens physique, mais continue d'impliquer une référence extérieure à Dieu, permettant de le situer, et limitant par là son omniprésence.

Voyons cela de plus près : si Dieu est un corps, au sens usuel du terme, il peut être présent de trois façons :

a) Soit il s'étend bel et bien partout : alors rien ne doit être là pour lui faire obstacle, c'est-à-dire qu'il « s'étendra à travers un univers vide », διὰ κενοῦ χωρήσει τοῦ παντός: mais alors sa création lui échappe nécessairement, οὐκ ἔχων ὅσα πεποίηκεν, ce qui constitue clairement un blasphème (ἵν' ὑβρισθῇ Θεός) ;

b) soit il figure dans la création : σῶμα ἐν σώμασιν ἔσται, « il sera un corps parmi les corps », mais il se trouve alors nécessairement limité par les autres corps, si bien qu'il ne peut tout remplir ;

c) soit il figure dans la création tout en s'étendant à travers tous les corps : mais qu'il s'agisse d'un entrelacement (πλακήσεται) ou d'un mélange (μίγνυται), il perd nécessairement par cette compénétration sa nature propre, « il découpe certaines choses, sera découpé par d'autres » (τὸ μὲν τέμνει, ὑπὸ δὲ τοῦ τμηθήσεται), ce qui est aussi une absurdité.

La première conclusion est donc claire : si Dieu est Dieu, il n'est pas un corps, au sens matériel du terme[324].

Grégoire examine ensuite une autre possibilité, liée aux spéculations philosophiques sur le cinquième élément : Dieu serait-il un corps immatériel, ἄϋλον σῶμα[325] ? Certes dépouillé des attributs les plus grossiers de la matérialité[326], il se rattacherait néanmoins au monde physique par son caractère spatial, impliqué comme les astres dans le mouvement de translation : κατὰ τί δὲ τῶν κινουμένων ἔσται καὶ φερομένων, « Auquel des corps mus par translation s'accordera-t-il ? » Mais s'il est dans l'espace, le voilà soumis au mouvement,

324. Pour tout le passage, Or. 28, 8 (SC 250 p. 114).

325. *Ibid.* p. 116. Rappelons que le cinquième élément, ou éther, avait été introduit par Aristote dès le *De philosophia* en qualité de principe unificateur, en quelque sorte, de tout le divin éparpillé, suivant la cosmogonie du *Timée*, entre des êtres matériels (le ciel, les astres, le monde) et des réalités intelligibles (l'Âme du monde, le Démiurge) : rattaché, en tant que cinquième élément, aux quatre éléments matériels, tout en étant, lui, dépourvu de tous les attributs des corps, il pouvait prétendre unifier l'ensemble des réalités divines présentes dans le monde matériel aussi bien qu'hors de lui. (*Cf.* J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 243-244).

326. *Cf.* ARISTOTE, *De caelo,* 269 B 30 : ἀδύνατον ἔχειν βάρος ἢ κουφότητα, « incapable d'avoir du poids ou de la légèreté » ; 270 A 13-14 : ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, « inengendré, incorruptible, sans accroissement ni altération. »

donc réduit à l'état de moteur intermédiaire, simple transmetteur de mouvement, requérant au-dessus de lui, sous peine de devoir remonter à l'infini, une source autre du mouvement[327]. Mais même sans aller chercher si loin, le simple fait d'être mû (φερόμενον) signifie pour Dieu être dans un lieu (ἐν τόπῳ), c'est-à-dire être circonscrit, être limité dans l'espace, ce qui sous-entend une nouvelle fois une impossibilité à tout remplir[328].

Dernière hypothèse : celle d'un corps encore plus dépouillé de corporéité, que Grégoire baptise « corps angélique », probablement en référence à des analyses d'Origène qui tendait à réserver à Dieu seul l'immatérialité stricte et l'immutabilité qui lui est conjointe[329] : la question « où est Dieu ? » n'appelle donc pas cette fois une réponse le situant dans l'univers physique – sous peine de retomber une nouvelle fois dans l'absurdité d'un « essaim de corps », mais plutôt dans le monde intelligible. Or à cela Grégoire répond par une nouvelle question : « De combien Dieu serait-il alors supérieur à l'ange, lui dont l'ange est le serviteur », Πόσον ὑπὲρ ἄγγελον εἴη Θεός, οὗ λειτουργὸς ἄγγελος; Question sans réponse, bien sûr, car le simple fait de la formuler la prend en défaut : y répondre signifierait en effet accepter de situer le Créateur *par rapport* à une créature, *en référence à elle* : même si ce n'est plus au niveau matériel, Dieu se retrouverait alors encore une fois limité par quelque chose d'extérieur à lui. La première étape du raisonnement s'achève donc : quel que soit le sens que l'on donne au mot « corps », Dieu n'est pas un corps car les caractéristiques de la présence corporelle dans le monde sont incompatibles avec celles de la présence divine, qui « remplit tout ».

La fin du raisonnement ne fait qu'amplifier l'argument déjà amorcé à la fin de la première étape : elle consiste à passer en revue les différentes réponses possibles à la question « où est Dieu ? », prise non au sens d'une présence matérielle ou spatiale, mais dans la perspective d'une présence spirituelle, comme l'indique le changement de vocabulaire utilisé par Grégoire : alors que dans tout le chapitre 8 il parlait de τόπος, désignant clairement un lieu physique,

327. Or. 28, 8 (SC 250 p. 116) : « Et qu'est-ce qui meut cela à son tour ? Qu'est-ce qui meut l'univers ? Et ce moteur, qu'est-ce qui le meut ? Et le moteur du moteur ? Et ainsi de suite à l'infini », Τί δὲ τὸ τοῦτο πάλιν κινοῦν ; Τί δὲ τὸ πᾶν κινοῦν ; Κἀκεῖνο τί ; Καὶ τί πάλιν ἐκεῖνο ; Καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον.

328. *Ibid.*

329. *Cf. Traité des principes*, IV, 4, 8 (SC 258 p. 422) et H. CORNELIS, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31 (1959) p. 52 ss.

il adopte dans le chapitre 10 l'indéfini plus vague που, ὅπου, que nous pourrions rendre par *quelque part*[330].

a) Si Dieu n'est absolument nulle part (οὐδαμοῦ), c'est qu'il n'est pas.

b) Si donc Dieu est quelque part, Grégoire propose l'alternative suivante, apparemment irréprochable : il sera ou bien dans le monde, ou bien hors du monde – c'est-à-dire au-dessus (ὑπέρ) du monde, puisqu'il est Dieu. Or la fin du paragraphe consiste à éliminer systématiquement l'un et l'autre des deux termes :

1° si Dieu est dans le monde : il ne peut être seulement dans une partie du monde car il serait circonscrit (περιγραφήσεται) par quelque chose d'inférieur à lui, ce qui est absurde ; mais il ne peut non plus être partout car cela équivaudrait à dire que le monde le contient adéquatement, lui impose ses limites et joue donc par rapport à lui le rôle du supérieur par rapport à l'inférieur, comme le contenant (περιέχοντος) est supérieur au contenu (τὸ περιεχόμενον). Grégoire explicite alors le principe qui se cache derrière ces raisonnements : « Aucun lieu ne peut s'affranchir de la limite », μηδένα τόπον εἶναι περιγραφῆς ἐλεύθερον. La véritable conclusion est implicite – n'oublions pas que selon l'Écriture Dieu remplit tout : Dieu est partout dans le monde ne signifie pas que Dieu soit coextensif au monde.

2° Si Dieu est au-dessus du monde – puisque l'hypothèse immanentiste limite l'être divin : se pose alors la question de la frontière (τὸ διόριζον) entre lui et le monde. Sans frontière, le mot *au-dessus* n'a plus de sens, ce qui revient à dire que le monde et Dieu se compénètrent dans la plus grande confusion. Mais s'il existe un moyen terme (τὸ μέσον) entre eux, qui opère la séparation entre là où est le monde et là où est Dieu, celui-ci se retrouve à nouveau, par exclusion cette fois, limité par le lieu :

> « Ne faut-il pas plutôt bel et bien qu'existe l'intermédiaire (τὸ μέσον) qui marque la frontière (ᾧ περατοῦται) entre l'univers et ce qui est au-dessus de l'univers ? Et qu'est-ce que cela sinon un lieu (τόπος), ce que précisément nous avons évité[331] ? »

Que faut-il en conclure ? que quiconque veut situer Dieu par rapport au monde emprisonne Dieu dans le lieu du monde.

330. Or. 28, 10 (SC 250 p. 120) : la traduction de la série οὐδαμοῦ, ὅπου, που par « en aucun lieu » et « en un lieu » nous paraît à cet égard peu pertinente en ce qu'elle occulte précisément le changement de niveau et la progression du raisonnement.

331. *Ibid.*

La dernière phrase du paragraphe est à cet égard révélatrice . Tout en ayant l'air d'être une digression, puisqu'elle ne cherche plus comme précédemment à élucider où est Dieu, elle reprend en réalité le noyau dur de l'argumentation pour lui donner une portée beaucoup plus vaste :

> « ...sans compter que le divin est bel et bien délimité, même si c'est par la pensée qu'il peut être saisi : car l'acte de saisir lui aussi fait un avec l'idée de délimitation (ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις[332]). »

Le monde au sens large, physique et intelligible, matériel et spirituel, est inapte à recevoir en soi la plénitude de Dieu, à contenir Dieu. Le problème du lieu physique se retrouve, inchangé, au niveau intelligible : définir Dieu, c'est le circonscrire ; le circonscrire, c'est le perdre[333].

Par là s'explique, au niveau lexical, un phénomène particulièrement net dans le Discours 28, mais que l'on retrouve de manière assez constante dans le reste des écrits de Grégoire : quand il s'agit de connaître Dieu, sont rejetés comme inadéquats tous les termes exprimant l'idée d'embrasser, de délimiter, de circonscrire, au profit d'autres évoquant l'orientation vers quelque chose (montrer, tourner ses regards vers, s'approcher de, aspirer à...) ou le contact (appréhender, atteindre, rencontrer) : façon tangible d'exprimer le fait que le monde reste toujours en deçà de Dieu, sans jamais pouvoir prétendre l'appréhender de manière compréhensive[334].

---

332. *Ibid.*

333. Ainsi Grégoire comprend-il le tétragramme divin : imprononçable et réservé à Dieu seul, il manifeste « que la divinité doit être sans rapport, et jusqu'à ce point, avec ce qui est nôtre », ὡς δέον ἀκοινώνητον εἶναι καὶ μέχρι τούτου τὸ θεῖον τοῖς ἡμετέροις – d'où sa conclusion sur la valeur à accorder à la connaissance théologique : « Le meilleur théologien est pour nous non pas celui qui a découvert le tout – car la prison où nous sommes ne reçoit pas le tout (οὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν) –, mais c'est celui qui a imaginé mieux qu'un autre (ἐὰν ἄλλου φαντασθῇ πλέον) et mieux (πλεῖον) rassemblé en lui-même l'image de la vérité (τὸ τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα) – ou son ombre (ἀποσκίασμα), je ne sais quel nom nous devons employer. » (Or. 30, 17, SC 250 p. 262).

334. Nous avons tenté un relevé de ces deux catégories lexicales pour le Discours 28 : d'un côté nous trouvons les termes λαβεῖν (chap. 21), μὴ ληπτόν (11), ἄληπτός τε καὶ ἀπερίληπτος (5), περιλαβεῖν (6, 8, 9), καταλαβεῖν (6, 12, 13, 18), καταληπτόν (10) ἀκατάληπτον (21), κατάληψις (10, 21), περιγράφειν (8, 10), περιγραπτόν (7, 10), περιγραφή (10), περινοία (6) περιέχειν (10), χωρεῖν (18), χωρητός (19), περίδραξις (21) ; de l'autre, πλησιάσαι (12), πλήσιον (17), ἐγγυτέρω (12), προσιέναι (21), σπεύδειν εἰς (6), ἀναδραμεῖν πρός (6), ἀνελθεῖν πρός (17), ποθεῖν (11), πόθος (13), ἐφίεσθαι (13, 16), ἔφεσις (17), ἐρωτᾶν εἰς (9), ὀρεκτός (6), δυσεφικτός (21), προσβάλλειν (12), προσμῖξαι (17), ὁμιλῆσαι (13), ἐντυγχάνειν (21), παρουσία (18), παραστῆσαι (9), δηλῶσαι (9), ἐνδείξασθαι (9), ἰδεῖν (13, 19), βλέψαι πρός (13), ἐπόπτης (19), ὄψις (19), θεωρητός (19). *Cf. supra*, chap. I (I, conclusion).

Ce qui est premier, en effet, c'est Dieu. Envisager la présence de Dieu dans le monde en cherchant à le situer par rapport au monde, c'est méconnaître que de toutes parts, en extension mais aussi en qualité, en intensité d'être, Dieu déborde le monde[335]. À proprement parler pour Grégoire, Dieu est seul par rapport au monde, parce qu'il est sans commune mesure avec lui, comme il l'énonce explicitement à propos de la Trinité dès le Discours 23 :

> « Au-dessus d'elle, elle n'a rien laissé ni rien surpassé d'autre : car cela n'existait pas ; après elle, elle ne laissera ni ne surpassera rien : car cela n'existera pas ; avec elle, elle n'admet rien d'aussi vénérable : car aucune réalité créée, esclave, participant et délimitée n'atteint la nature incréée, souveraine, participée et infinie[336]. »

C'est en ce sens qu'il faut comprendre une image à laquelle Grégoire recourt souvent[337], celle du Tabernacle que dans l'*Exode* Dieu a prescrit à Moïse de lui faire construire, et dont le double voile sépare le Saint des Saints d'abord du Saint, puis de l'entrée[338]. Conservée dans le Temple, cette structure est interprétée dans l'*Épître aux Hébreux* dans un sens typologique : par le passage de l'Ancienne Alliance à la Nouvelle, la Tente de la présence divine devient la figure du véritable sanctuaire où se trouve Dieu, à savoir le ciel, et le culte

---

335. Rappelons-nous avec quelle vivacité Grégoire se corrige, dès le Discours 6, lorsque, emporté par sa fougue, il a commencé par exalter Dieu comme « le plus beau et le plus haut de tous les êtres : à moins, poursuit-il, que l'on n'aime mieux le repousser même au-delà de l'être, ou bien déposer en lui la totalité de l'être, lui de qui l'être vient à tout le reste », ὅτι κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον Θεός, εἰ μὴ τὸ φίλον καὶ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν καὶ ἄγειν αὐτόν, ἢ ὅλον ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι, παρ' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις (Or. 6, 12, SC 405 p. 152).

336. Or. 23, 11 (SC 270 p. 302-304) : Οὔτε ὑπὲρ ἑαυτήν τι καταλιποῦσαν ἢ ὑπερβᾶσαν ἄλλο τι · οὐ γὰρ ἦν · οὔτε μεθ' ἑαυτήν τι καταλείψουσαν ἢ ὑπερβησομένην · οὐκ ἔσται γάρ · οὔτε μεθ' ἑαυτῆς τι παραδεχομένην ὁμότιμον · οὐ γὰρ ἐφικνεῖταί τι τῶν κτιστῶν καὶ δούλων καὶ μετεχόντων καὶ περιγραπτῶν τῆς ἀκτίστου καὶ δεσποτικῆς καὶ μεταληπτῆς καὶ ἀπείρου φύσεως. *Cf.* aussi Or. 34, 8 et 37, 4 (SC 318 p. 213 et 278), P. I, II, 24, 7-24 (PG 37, 791-792), passage qui comporte une analyse précise de la valeur des comparatifs et des superlatifs, qui ne différencient deux réalités que sur un fond d'identité permettant la comparaison (συγκρίνειν). Une idée analogue avait déjà été esquissée par THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, II, 10 (SC 20 p. 122) : « Rien ne s'est épanoui en même temps que Dieu : mais lui-même est son propre lieu », οὐ γάρ τι τῷ Θεῷ συνήκμασεν · ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὤν...

337. Elle parcourt l'ensemble de son œuvre, depuis le Discours 6, qui date probablement de 364, jusqu'au Poème I, I, 3, 90-94 (PG 37, 415), écrit selon toute vraisemblance dans sa retraite d'Arianze entre 381 et 390. On le trouve aussi dans le Discours 28, 3 et 31 (SC 250 p. 104-106 et 170), prononcé à Constantinople au printemps 380 et dans le Discours 45, 23 (PG 36, 656 B 6-8) de Pâques 383.

338. *Cf.* Ex. 26, 31-36 (les ordres de Dieu) ; 36, 35-38 (leur exécution) ; 40, 5-8 et 21-28 (l'érection de la Demeure).

exercé chaque année par le grand-prêtre le jour de l'Expiation dans le Saint des Saints celle du culte authentique exercé par le Christ entré une fois pour toutes « non dans un sanctuaire fait de main d'homme, copie du véritable, mais dans le ciel même[339] ».

Il est probable que Grégoire a puisé là son interprétation du Saint des Saints distinguant les réalités divines de tout le créé, mais au lieu de reprendre cette lecture typologique, il en adopte une autre, qui remonte à Philon et qui consiste à voir dans la séparation de la cour et du sanctuaire proprement dit une image de celle qui existe entre le sensible et l'intelligible[340]. La combinaison de ces deux interprétations permet donc à notre auteur d'aboutir à une représentation de l'ensemble des êtres qui isole Dieu des créatures et qui distingue, parmi celles-ci, le domaine intelligible du domaine sensible. Mais l'importance de cette image tient surtout à ce que par elle la perspective se renverse : il ne s'agit plus tant de situer Dieu par rapport au monde que le monde par rapport à Dieu. Dieu apparaît donc comme ce mystère insondable connu de lui seul et quand bien même la créature matérielle franchirait le premier voile, elle n'aurait encore qu'une pâle idée de la nature divine, retranchée derrière le second voile même à la contemplation des anges, nature

> « qui seule (μόνη) pénètre dans le Saint des Saints, laissant dehors (ἐκτὸς ἐῶσα) toute la création, retenue (διειργομένην), l'une par le premier voile, l'autre par le second : le premier sépare la création céleste et angélique de la divinité, le second la nôtre des êtres célestes[341]. »

3.2. *Dieu est présent dans le monde en tant qu'il le cause continuellement*

Mais si Dieu n'est ni « dans » le monde, ni « hors » de lui, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit absent du monde : mais que, étant premier par rapport au monde, il ne saurait être mesuré à l'aune du monde. Si celui-ci n'existait pas, Dieu resterait ce qu'il est, inchangé, ni plus ni moins étendu, toujours total[342]. En revanche le monde, lui, n'est rien, au sens strict, sans Dieu. Que les deux soient incommensurables n'ôte pas que Dieu soit le principe du monde et que ce soit intégralement par Dieu que le monde soit ce qu'il est. Aussi, fidèle à ses

339. He 9, 24 ainsi que l'ensemble des chapitres 8-10 : οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν.

340. *Cf. Mos.* 2, 81-82 (p. 228).

341. Or. 6, 22 (SC 405 p. 176).

342. Tel est le sens de la remarque que fait Grégoire en passant au cours de la deuxième partie de son raisonnement sur la situation de Dieu par rapport au monde : « Et où serait-il avant l'avènement du monde à l'être ? », Καὶ ποῦ πρὶν γενέσθαι τὸ πᾶν ; (Or. 28, 10, SC 250 p. 120).

conclusions, Grégoire en arrive-t-il à inverser fréquemment sa façon de s'exprimer : suivant en cela le procédé de tous les auteurs, tant païens que chrétiens, qui ont voulu souligner la priorité du spirituel ou de l'intelligible sur le sensible[343], plutôt que de situer Dieu par rapport au monde, il place le monde en Dieu, parfois en s'appuyant sur des citations bibliques, comme dans le Discours 2 où deux versets d'*Isaïe* lui permettent de suggérer que le monde se trouve dans la main de Dieu[344], parfois au moyen d'une analyse plus philosophique par laquelle il démontre que Dieu n'étant circonscrit par rien, embrasse au contraire tous les siècles. Comme il le répète dans les *Poemata Arcana,*

> « Il y a un seul Dieu, sans principe, sans cause, qui ne peut être circonscrit,
> Que ce soit par quelque chose existant avant ou destiné à être par la suite,
> Qui embrasse l'éternité et est sans limite[345]... »

L'idée est reprise dans le poème suivant, à titre de rappel avant d'affirmer la pleine divinité du Fils,

> « Rien n'était avant la majesté du Père. Car il a tout
> En soi et plus haut que le Père, il n'y a rien[346]. »

Elle est explicitée au moment de souligner l'indépendance de l'activité divine par rapport au monde : pour Dieu tout est toujours présent car il embrasse dans l'unité tout ce qui est fragmenté au cours du temps :

343. *Cf.* p. ex. *Timée,* 36 D-E où Timée qui avait commencé à dire que le Démiurge avait placé l'Âme du monde dans son corps (34 B) se corrige explicitement au nom de la primauté de l'Âme sur le corps : c'est donc le corps du monde qui est finalement étendu à l'intérieur de l'Âme. De même, PHILON, qui démontre l'indépendance de Dieu par rapport au lieu (*Cf. Leg.* I, 44 par exemple) le voit comme le lieu de tout (*Somn.* I, 62-64 où il définit le lieu, I, 184, *Fug.* 75). TATIEN souligne que, si avant la création, Dieu était seul par rapport au monde qui n'existait pas encore, toutefois, en tant qu'il était la puissance capable de faire être l'univers, toutes choses étaient avec lui (*Oratio ad Graecos,* V, 1-2, éd. Oxford p. 10) : là encore, il y a asymétrie, le monde est présent à Dieu sans que Dieu soit avec le monde. IRÉNÉE rejette vigoureusement l'idée d'un autre Dieu, égal voire supérieur à Dieu, dans la mesure où le propre de Dieu étant de contenir toutes choses sans être contenu par quoi que ce soit, rien ne peut coexister avec lui, au même niveau que lui : *Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo aut Initium aut Potestas aut alius Deus esse, cum oporteat Deum horum omnium Pleroma in immenso omnia circumcontinere, et circumcontineri a nemine ? Si autem extra illum est aliquid, jam non omnium est Pleroma, neque continet omnia.* (*Contre les hérésies,* II, 1, 2 (SC 293 p. 26, et toute l'analyse du chapitre 1, p. 26-34).

344. Or. 2, 74 (SC 247 p. 186-188). Il s'agit d'Is. 40, 12 et 66, 1.

345. P. I, I, 1, 25-27 (PG 37, 400) : Εἷς Θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀναίτιος, οὐ περίγραπτος / Ἤ τινι πρόσθεν ἐόντι, ἢ ἐσσομένῳ μετέπειτα, / Αἰῶν' ἀμφὶς ἔχων, καὶ ἀπείριτος...

346. P. I, I, 2, 5-6 (PG 37, 402) : Οὐδὲν ἔην μεγάλοιο Πατρὸς πάρος. Ὃς γὰρ ἅπαντα / Ἐντὸς ἔχει, καὶ Πατρὸς ὑπέρτερον οὐδέν.

> « ... Mais pour Dieu tout converge dans l'un
> Et la majesté divine dans ses bras tient tout assujetti[347]. »

Et elle est réaffirmée parallèlement à l'extériorité de Dieu par rapport au monde pour manifester la maîtrise inconditionnelle de Dieu sur l'univers :

> « Ainsi la grande Intelligence mit-elle en place le monde infini aux vastes assises,
> Portant tout à l'intérieur et étant au-dessus de tout
> Quant à elle,
> (ἐντὸς ἅπαντα φέρων καὶ παντὸς ὕπερθεν Αὐτὸς ἐών[348]). »

Les pages sur la création et la Providence nous avaient permis d'asseoir l'idée d'un Dieu contrôlant souverainement l'univers entier : rien n'échappe à l'attraction divine puisque chaque créature n'est que dans la mesure où Dieu lui communique l'être de façon actuelle. Mais pour Grégoire cette présence causale de Dieu au monde n'est pas une présence « à distance », si l'on peut dire, mais une espèce d'accompagnement continuel de ses créatures. Ainsi faut-il comprendre l'analogie introduite à la fin du Discours 28 entre le soleil et Dieu : la singularité du soleil par rapport aux autres astres, son hégémonie incontestée sur tout l'univers sensible va de pair avec une présence pénétrante, qui s'introduit jusqu'aux fibres les plus intimes des choses par la chaleur et la luminosité de son rayonnement[349]. Or, poursuit Grégoire, le soleil est dans le monde sensible ce qu'est Dieu dans le monde intelligible[350].

D'autre part, la théologie de notre auteur n'est pas radicalement apophatique, et cela se répercute sur sa manière d'envisager la présence de Dieu au monde. Conscient de la transcendance divine, comme nous avons pu le voir, il emploie certes abondamment les attributs négatifs chaque fois qu'il parle de Dieu. Mais en même temps, il ne parle jamais de Dieu en termes d'altérité totale, radicale. S'il n'y a pas de commensurabilité entre Dieu et le créé, il serait néanmoins faux de dire qu'ils n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Si aucune notion créée n'est adéquate à Dieu, il n'est pas vrai qu'elles ne disent rien de Dieu : image ou ombre[351], nos appellations de Dieu esquissent malgré tout quelque chose de Dieu. Et inversement, si Dieu est pleinement et proprement ὁ ὤν, Celui qui est[352], l'univers n'est pas pour autant pur néant : d'une certaine façon, atténuée et causée, lui aussi est. Aussi comprenons-nous pourquoi un lexique auquel Grégoire recourt de manière privilégiée est celui de la lumière, qui lui permet en effet de parler en termes semblables de Dieu et du monde tout en respectant l'abîme qui les sépare – n'oublions pas qu'au IVe siècle il est encore courant d'attribuer aux astres des qualités divines. Nous l'avons vu avec l'analogie entre le soleil et Dieu et nous le retrouvons à travers un couple de notions que Grégoire emploie à plusieurs reprises et qui oppose la lumière qui illumine, φῶς φωτιστικόν, à la luminosité causée, φῶς τὸν φωτισμὸν ἔχον[353] : toute la lumière qui existe est comme une touche de la divinité sur ce qui sans cela resterait obscur, partout où il y a lumière se trouve le doigt de Dieu ; et en même temps, ce qui est lumière reçue n'est pas Dieu.

Tout cela nous permet d'entrevoir un peu moins approximativement la façon dont Dieu, dans l'esprit de Grégoire, est présent au monde : présence causale, causant tout l'être des choses, donc aussi présence pénétrant jusqu'à la moelle des choses, et présence stable, non intermittente ni mobile. Les anges eux-mêmes, décrits dans le Poème I, I, 7, *Sur les substances intelligentes,* comme les êtres les plus parfaits immédiatement après Dieu, dotés d'une nature simple et entièrement lumineuse, bénéficient certes d'une agilité extrême, νόες εἰσὶν ἐλαφροί, et d'une grande mobilité, δι' ἠέρος ὦκα θέοντες[354], mais ils n'arrivent néanmoins par là qu'à une « quasi-présence » : ministres de la majesté divine, ils se déplacent pour exécuter ses ordres : Dieu, lui, « est là » partout.

---

347. P. I, I, 4, 72-73 (PG 37, 421) : ... Θεῷ δέ τε εἰς ἓν ἅπαντα / Καὶ μεγάλης θεότητος ἐν ἀγκοίνῃσι κρατεῖται.

348. P. I, I, 5, 1-3 (PG 37, 424).

349. Or. 28, 29 (SC 250 p. 168) : « Si grande est sa puissance que d'une extrémité à l'autre il saisit complètement (καταλαμβάνειν) tous les êtres par sa chaleur, et que rien n'échappe à sa sensation : au contraire il remplit (πληροῦσθαι) entièrement et le regard de lumière, et la nature corporelle de chaleur, chauffant sans brûler grâce à la douceur de sa température et à l'ordre de son mouvement, présent à tous les êtres et les entourant tous également (ὡς πᾶσι πάροντος καὶ πάντα ἐπίσης περιλαμβάνοντος). »

350. *Ibid.* 30 (p. 168).

351. *Cf.* Or. 30, 17 (SC 250 p. 262) : « Personne, en effet, n'a jamais respiré tout l'air ; la totalité (παντελῶς) de la substance de Dieu non plus, aucun esprit ne l'a contenue, aucun mot ne l'a embrassée, mais en esquissant d'après ce qui est autour de lui ce qui est en lui (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν), nous recueillons une image (φαντασίαν) à la fois obscure, faible et diverse. Et le meilleur théologien pour nous, ce n'est pas celui qui a découvert le Tout (ὃς εὗρε τὸ πᾶν) – car la prison où nous sommes ne reçoit pas le Tout – mais celui qui a imaginé plus qu'un autre (ἄλλου φαντασθῇ πλέον) et davantage rassemblé en lui-même l'apparence (ἴνδαλμα) de la vérité, ou son ombre (ἀποσκίασμα), ou je ne sais quel nom nous devons employer. »

352. Or. 30, 18 (SC 250 p. 264) : c'est l'appellation que Grégoire préfère pour désigner Dieu, car il la trouve « plus propre » (κυριωτέραν), dans la mesure où elle permet de désigner la nature « à qui l'être appartient en soi, sans être lié à autre chose » (ᾗ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον). Implicitement se dessine le contraste avec les créatures. *Cf.* aussi Or. 31, 22-23 (*ibid.* p. 316-320) ; 38, 7 (SC 358 p. 114-116) ; P. I, II, 25, 371-398 (PG 37, 839-840).

353. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204) ; *cf.* aussi Or. 28, 30 et 31 (SC 250 p. 168, 172), P. I, I, 7, 6-13 (PG 37, 439).

354. V. 14 -15 (PG 37, 439-440).

3.3. *Les créatures spirituelles et la présence de Dieu dans le monde*

Mais il découle aussi de ce qui précède un caractère supplémentaire de la présence divine, à savoir la présence par son omniscience : parce qu'il est la cause de tout l'être des créatures, sa connaissance du monde est par là totale, rien n'échappe non plus à son regard, si bien qu'il est possible de dire, sous ce point de vue également, que la moindre parcelle du monde est en présence de Dieu. Comme Jonas, il est inutile de vouloir fuir : les replis du terrain, les profondeurs de la mer, la subtilité de l'air, l'abîme de l'enfer, l'épaisseur des nuages, tout est impuissant à soustraire celui qui s'y cacherait à l'action divine[355]. Lorsque Grégoire se réfère à Dieu comme à celui qui sait tout, c'est le plus souvent dans des circonstances où il a à prendre des décisions comportant une lourde responsabilité et face auxquelles le Dieu omniscient est en même temps le Juge juste et tout-puissant qui a sur tout le créé un contrôle absolu, impartial et bienveillant à la fois. Tel est le cas du Discours 2 que nous venons de mentionner, où Grégoire s'arrêtait avec effroi à soupeser les responsabilités du prêtre. Mais tel est aussi l'argument qu'il emploie, en décembre 380, face à ses détracteurs lui reprochant d'avoir été intronisé à Constantinople : l'omniscience divine est alors explicitement liée à son action créatrice : Dieu ne juge pas selon les apparences,

> « lui qui sait (τῷ εἰδότι) toutes choses avant qu'elles n'adviennent, lui qui façonne un à un nos cœurs, lui qui pénètre (τῷ συνιέντι) toutes nos œuvres, nos mouvements et les pensées qui nous font agir, lui à qui aucun être n'est caché ni ne peut être caché (οὐδὲ λαθεῖν δύναται), lui qui voit autrement (ἑτέρως ὁρᾷ) nos affaires que ne les voient les hommes[356]. »

C'est donc à lui qu'il fait appel pour défendre son bon droit. Et lorsqu'il entreprend son autobiographie, c'est aussi avec la conscience d'écrire sous le regard du Dieu qu'il est impossible de tromper, qu'il jette les yeux sur les événements de sa vie, avec parfois l'appréhension propre de celui qui se sait pécheur :

> « Tremblons devant l'œil de la Majesté qui d'en haut
> Regarde la terre, l'abîme immense de la mer et tout ce que recèle
> L'esprit des mortels. Le temps ne partage rien, mais tout est présent
> À Dieu (πάρεστι / Πάντα Θεῷ). Comment pourrait-on couvrir (ἀμφι-καλύπτοι) son crime[357] ? »

355. *Cf.* Or. 2, 108 (SC 247 p. 228). Voir Ion. 1, 3-2, 11.

356. Or. 36, 7 (SC 318 p. 258).

357. P. II, I, 1, 518-520 (PG 37, 1008).

Les vers suivants sont une réaction de foi en la volonté salvifique de Dieu et soulignent un autre aspect de sa maîtrise du monde : sa capacité de restaurer ce que le mal a abîmé, sans se laisser rebuter par l'offense que constituent les manquements humains.

En somme, lorsque Grégoire parle de la présence de Dieu dans le monde en termes d'omniscience, c'est dans un contexte anthropologique plus que cosmologique, au moment d'un examen de conscience[358] qu'il veut sincère et objectif et dans lequel Dieu apparaît comme le seul habilité à juger la droiture réelle des intentions : la raison profonde en est certes sa qualité de Créateur, mais celle-ci acquiert un relief particulier lorsque les créatures sont des êtres spirituels. Grégoire distingue en effet explicitement dans le Discours 30 entre la royauté de fait qui appartient à Dieu en tant que tout-puissant, ὡς παντο-κράτωρ, et la domination qu'il exerce sur ceux qui l'acceptent. Car le caractère de la créature spirituelle, capable de se décider librement pour Dieu, parvient à modifier de façon notable la présence de Dieu dans l'univers, et c'est précisément en termes de volonté que Grégoire opère cette distinction : dans un cas, Dieu règne, que les créatures le veuillent ou non, καὶ θελόντων, καὶ μή – car de toutes façons c'est de lui qu'elles tiennent l'être ; dans l'autre, où se soumettre équivaut à se livrer sans réserve à Dieu, il ne fait sentir sa présence souveraine qu'à ceux qui de plein gré l'admettent pour roi, ἑκόντας δεχομένους τὸ βασιλεύεσθαι[359]. En ce sens, Dieu peut même en arriver à être absent du monde, comme dans le cas des anges déchus qui, de lumière, sont devenus ténèbres[360], comme nous le reverrons. C'est bien sûr dans la Bible que Grégoire a puisé une telle conception, où l'on voit Dieu rappeler sans se lasser à son peuple que ce qu'il attend de lui, ce ne sont ni les sacrifices, ni les offrandes matérielles – car le monde entier lui appartient déjà, avec tout ce qu'il contient – mais l'hommage de son cœur[361]. Le motif est récurrent dans la littérature chrétienne et s'accompagne généralement de la conscience que la présence

358. *Cf.* aussi P. I, I, 30, 32-35 (PG 37, 510/1).

359. Or. 30, 4 (SC 250 p. 232).

360. C'est une manière de s'exprimer empruntée à la Bible (Is. 14, 12-15), que Grégoire utilise souvent et qui doit être prise au sens fort vu que, comme nous l'avons vu, le lexique de la lumière représente chez lui la présence de Dieu : *cf.* Or. 16, 5 (PG 35, 940 B 10) ; 24, 18 (SC 284 p. 80) ; 30, 6 (SC 250 p. 236) ; 36, 5 (SC 318 p. 250) ; 38, 9 (SC 358 p. 120-122) ; 39, 2 (SC 358 p. 152) ; 40, 6 (SC 358 p. 206) ; P. I, I, 4, 46-47 (PG 37, 419) ; I, I, 7, 56-59 (PG 37, 443) ; I, II, 14, 117-118 (PG 37, 764) ; I, II, 34, 5-7 (PG 37, 946) ; II, I, 45, 330 (PG 37, 1376) ; II, I, 54, 3 (PG 37, 1398) ; II, I, 55, 4 et 17 (PG 37, 1399-1400).

361. *Cf.* par ex. 2 Regn. 7, 5-16 ; Ps. 39, 7-9 ; 50, 18-19 ; Os. 6, 6 ; 14, 2-4 ; Am. 5, 21-24 ; Mich. 6, 6-8 ; Ioel 2, 12-13 ; Is. 1, 11-17 ; 66, 1-4 ; Mt 9, 13 ; 12, 1-8 ; 15, 1-10 ; Mc 12, 33 ; Jn 14, 15, 21-24.

divine qui en résulte est singulière[362]. Chez Grégoire, cette singularité est explicitée à plusieurs reprises, dans les passages où il développe le dessein divin au moment de la création. Il prête en effet alors à Dieu l'intention avouée de créer l'homme pour que le monde matériel devienne apte à recevoir plus pleinement la présence divine. Jusque là, sa matérialité en faisait une réalité étrangère à la divinité, qu'il devait se contenter de manifester extérieurement, par sa grandeur, sa beauté et son harmonie[363]. Avec l'avènement de l'homme, Dieu devient présent dans le monde sensible d'une manière plus parfaite, en étant reconnu par un être doté d'intelligence et capable d'entrer en communication avec lui : un adorateur (προσκυνητής), un contemplateur (ἐπόπτης), un initié (μύστης), ouvert aux réalités divines et auquel Dieu peut alors se rendre présent avec une intensité inégalée, allant jusqu'à la divinisation : τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον[364]. De la sorte, outre le bien de l'homme, c'est aussi une présence de Dieu incomparablement plus intense qui est obtenue, et d'un autre ordre :

> « Et il fallait que l'adoration ne se limitât pas seulement aux réalités d'en haut, (μὴ τοῖς ἄνω μόνον) mais qu'il y eût ici-bas aussi (καὶ κάτω) des adorateurs, afin que tout fût rempli de la gloire de Dieu (ἵνα πληρωθῇ τὰ πάντα δόξης Θεοῦ), car cela aussi est à Dieu : c'est pourquoi l'homme est créé, avec l'honneur d'être formé par la main de Dieu et à son image[365]. »

Étant spirituelle, en effet, cette présence se caractérise non seulement par la communication continuelle de tout l'être à la créature, pénétrée de la sorte dans ses moindres fibres par l'action divine, mais aussi par une réciprocité due à la capacité de réponse des êtres spirituels. La présence divine est alors aussi communication au sens d'un dialogue, d'un échange, qui n'altère en rien l'être divin, mais par lequel en revanche la créature reçoit la lumière divine, de façon

362. *Cf.* par ex. : CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, qui distingue nettement, dans cette perspective, la soumission des éléments à Dieu (chap. 33) de celle, librement consentie, de l'homme et des anges (34 et 35, SC 167 p. 152-156). – ATHÉNAGORE, *Supplique*, XIII (SC 379 p. 110-112) rappelle que la piété ne consiste pas dans des sacrifices dont Dieu n'a nul besoin, mais dans le fait de le reconnaître (γιγνώσκειν) comme Créateur. – Pour THÉOPHILE, *Trois livres à Autolycus*, II, 10 (SC 20 p. 122), si Dieu, qui n'a nul besoin du monde, l'a entièrement tiré du néant, c'est parce qu'il voulait créer l'homme, qui le connût (ᾧ γνωσθῇ) ; rejeter l'idolâtrie, c'est avant tout admettre la souveraineté de Dieu sur le monde (chap. 35 p. 186).

363. *Cf.* Or. 38, 10-11 (SC 358 p. 124).

364. *Ibid.* 11 (p. 126) : « par son penchant vers Dieu, divinisé ».

365. Tel est le résumé de Grégoire dans le Discours 39, 13 (SC 358 p. 176).

atténuée et participée certes, mais sans dégradation ontologique[366] : il est notable que Grégoire, qui parle de la lumière physique comme d'une clarté seulement analogue à la lumière divine, désigne en revanche sans ambages les anges et les hommes comme les premières et les deuxièmes lumières après Dieu, voire parfois comme les deuxièmes et troisièmes lumières, Dieu étant la première[367].

366. *Cf.* Or. 38, 7 (SC 358 p. 116) qui décrit le cheminement des hommes de la purification jusqu'à l'union intime avec Dieu : « afin que... en purifiant, elle [cette représentation de Dieu] les rende semblables à Dieu ; quand ils sont devenus tels, ce soit dès lors comme des familiers (ὡς οἰκείοις ἤδη προσομιλῇ) qu'il les fréquente et – ce que je vais dire est un peu hardi – Dieu s'unit à des dieux et en est connu, et autant peut-être que lui-même connaît déjà ceux qui sont connus (Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους). » Nous avons légèrement modifié la ponctuation des Sources Chrétiennes car il nous semble, vu le rythme de la phrase, que ὡς οἰκείοις ne se rattache pas à τοιούτοις δὲ γενομένοις mais plutôt à προσομιλῇ.

367. *Cf.* Or. 6, 12 (SC 405 p. 152-154) ; 28, 31 (SC 250 p. 172) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; P. I, I, 7, 8-13 (PG 37, 439) ; II, I, 45, 287-290 (PG 37, 1373-1374). Le Discours 40, 5 est à cet égard particulièrement expressif, énumérant dans l'ordre Dieu, lumière suprême, inaccessible et inexprimable, φῶς τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπρόσιτον καὶ ἄρρητον, les anges, lumière seconde, δεύτερον δὲ φῶς, puis l'homme, troisième lumière, τρίτον φῶς, avant de faire une pause et de reprendre : je connais aussi une *autre* lumière, ἄλλο φῶς.

Chapitre II
Le monde intelligible

Avant d'examiner dans le détail le contenu que recouvre cette notion chez Grégoire de Nazianze, quelques remarques préalables sont nécessaires. Le chapitre précédent nous a permis de toucher du doigt la conscience très vive qu'a notre auteur de la transcendance divine, qui se manifeste tant par son ineffabilité, puisque Dieu échappe à toute tentative de saisie de la part du créé, que par le fait qu'il est pour toutes les créatures la source continuelle dont elles tirent la totalité de leur être. Pour Grégoire comme pour toute la tradition judéo-chrétienne, la distinction primordiale s'opère entre Dieu et les créatures : que celles-ci soient visibles ou invisibles, elles restent irréductiblement en deçà de la plénitude divine[1]. Lors donc que notre auteur introduit dans son discours l'opposition entre sensible et intelligible, il s'agit toujours d'une distinction seconde, soit parce que seul le créé est envisagé, au sein duquel apparaît alors cette différence fondamentale entre les êtres spirituels et les êtres matériels[2], soit parce que Grégoire veut insister sur l'obstacle que constitue pour l'homme la matérialité quand il s'agit de communier par la connaissance, la contemplation, l'ascèse et l'amour, aux réalités spirituelles[3].

---

1. *Cf.* p. ex. Or. 6, 22 (SC 405 p. 176) cité *supra*, chap. I (II, 3.1 *in fine*) ; Or. 28, 3 (SC 250 p. 104-106) ; 40, 45 (SC 358 p. 304) ; P. I, I, 1, 1-5 (PG 37, 397-398) ; I, I, 3, 6 (col. 408) ; I, II, 14, 124 (col. 765), etc.

2. *Cf.* Or. 28, 31 (SC 250 p. 170) ; 38, 10 (SC 358 p. 122-124) ; P. I, I, 4, 93-99 (PG 37, 423) ; I, I, 8, 61-66 (col. 451-452) ; I, I, 34, 2-3 (col. 515) ; I, II, 34, 2 (col. 946) ; II, I, 12, 310-313 (col. 1188).

3. *Cf.* Or. 20, 1 (SC 270 p. 56-58) ; 26, 13 (SC 284 p. 256) ; 28, 12 (SC 250 p. 126) ; P. I, II, 10, 59-83 et 90-108 (PG 37, 685-686 et 687-688) ; I, II, 19, 1-9 (col. 787-788) ; II, I, 13, 68-71 (col. 1232-1233) ; II, I, 42, 26-31 (col. 1346) ; II, I, 45, 285-296 (col. 1373-1374) ; II, I, 85, 13-16 (col. 1432).

Par ailleurs, l'opposition entre sensible et intelligible, que Grégoire hérite de la tradition platonicienne, s'exprime chez lui de manière diverse, à l'aide de couples de termes opposés qu'il a pu puiser parfois chez Platon, parfois dans la Bible, parfois dans l'un et l'autre. Ainsi oppose-t-il les réalités d'en haut à celles d'en bas, ce qui est stable à ce qui est fluant, ce qui est céleste à ce qui est terrestre, ce qui est matériel à ce qui ne l'est pas, l'invisible au visible, l'esprit à la chair[4], etc. Toutes ces expressions ne sont pas absolument équivalentes dans la mesure où Grégoire en privilégie certaines en contexte ascétique (esprit/chair, stable/fluant, haut/bas, céleste/terrestre), où elles correspondent alors à une prise de position morale, tandis que dans d'autres cas elles ne font que recouvrir la différence ontologique entre les êtres matériels et ceux qui subsistent sans matière : mais hormis cette nuance, il n'existe pas chez Grégoire de distinction significative entre ces couples opposés, dont les termes sont d'ailleurs interchangeables assez librement.

Enfin, la notion de monde intelligible à proprement parler n'apparaît explicitement qu'une fois dans son œuvre, dans le Discours 38 (et bien entendu dans sa reproduction littérale du Discours 45), au moment où il expose le dessein créateur de Dieu et sa réalisation, motivée par le désir de répandre sa bonté ; après avoir créé les anges, il se dispose à créer le monde matériel :

> « C'est ainsi donc et pour ces raisons que le monde intelligible (ὁ νοητὸς... κόσμος) reçut l'être de lui, pour autant que je puisse en juger, moi qui mesure à l'aune de ma petite raison les choses les plus grandes. Et comme les premières choses étaient belles à ses yeux, il conçoit un second monde, matériel et visible (δεύτερον ἐννοεῖ κόσμον, ὑλικὸν καὶ ὁρώμενον[5]). »

Toutefois, même si c'est le plus souvent à travers des formulations variées, l'on peut légitimement maintenir qu'il existe bel et bien pour Grégoire l'idée d'un monde intelligible. Le Discours 18, par exemple, mentionne explicitement les deux mondes, le monde actuel instable, et celui qui est perçu par l'intelligence et permanent, τῶν δύο κόσμων, τοῦ τε παρόντος καὶ οὐχ ἑστῶτος καὶ τοῦ νοουμένου καὶ μένοντος[6], expression qui est reprise

4. Les exemples abondent dans chaque cas, nous n'en avons relevé que quelques-uns : – haut/bas : Or. 2, 17 et 73 (SC 247 p. 112, 186) ; 43, 13 (SC 384 p. 146) ; P. I, I, 4, 79-80 (PG 37, 422) ; II, I, 45, 7-44 (col. 1354-1356), etc. – stable/fluant : Or. 7, 19 (SC 405 p. 228) ; 15, 5 (PG 35, 920 B 12-C9) ; 18, 3 (col. 988 C 2-11) ; 24, 3 (SC 284 p. 44) ; 38, 11 (SC 358 p. 126) ; P. II, I, 78, 11 (PG 37, 1426), etc. – céleste/terrestre : Or. 38, 11 (SC 358 p. 126), P. I, I, 3, 6 (PG 37, 408) ; I, I, 4, 77-78 (col. 422), etc. – immatériel/matériel : Or. 26, 13 (SC 284 p. 256), etc. – invisible/visible : Or. 28, 31 (SC 250 p. 170) ; 38, 11 (SC 358 p. 124) ; 40, 45 (p. 304), etc. – esprit/chair : Or. 38, 11 (SC 358 p. 126) ; 41, 18 (p. 354), etc. – intelligible/sensible : Or. 28, 21 et 31 (SC 250 p. 142 et 170) ; 32, 8 (SC 318 p. 100), etc.

5. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122).

6. Or. 18, 3 (PG 35, 988 C 3-5).

presque en des termes identiques dans le Discours 24 lorsque, après avoir opposé la gloire du royaume des cieux à la vanité des biens passagers, la Jérusalem intelligible, τὴν νοουμένην Ἰερουσαλήμ, aux cités d'ici-bas, il évoque ainsi la lutte ascétique :

> « Le vice lutte contre la vertu et un monde contre un autre, celui qui se défait contre le stable[7]. »

Tels étaient déjà les propos qu'il mettait dans la bouche des Maccabées face à Antiochos : « certes ce monde nous est doux », ἡδὺ μὲν γὰρ ὁ κόσμος οὗτος – et en particulier la terre, le Temple et les traditions de nos pères : « mais il n'est pas encore plus doux que Dieu et que le combat pour le bien : car nous avons un autre monde, bien plus haut et plus durable que les réalités visibles, et une patrie, la Jérusalem d'en haut », κόσμος τε γὰρ ἄλλος ἡμῖν, πολὺ τῶν ὁρωμένων ὑψηλότερός τε καὶ μονιμώτερος· πατρίς τε, ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ[8]. Cette distinction n'est d'ailleurs pas l'apanage des Discours, et nous la retrouvons fréquemment dans les Poèmes, par exemple lorsqu'il évoque la création de deux mondes, destinés respectivement aux anges et aux hommes :

> « Quant aux deux mondes, l'un fut engendré le premier : l'autre ciel,
> Domaine des théophores, visible aux seuls esprits (...) ;
> Quant à l'autre, destiné à des mortels, il fut fixé mortel[9]. »

Il en va de même lorsqu'il exprime son désir d'« échanger un monde contre un autre », Ἀντὶ δὲ κόσμου / Κόσμον ἀμειβομένους, après avoir évoqué avec des accents poignants le contraste entre les vicissitudes d'ici-bas et la stabilité lumineuse de l'au-delà où l'attend l'union sans mélange avec la Trinité bienheureuse[10], ou lorsqu'il désigne la clôture du chœur comme la représentation de ce qui sépare deux mondes, l'un qui demeure, l'autre qui s'envole, Κιγκλίδα τὴν μεσατὴν κόσμων δύο, τοῦδε μένοντος / Τοῦ τε παριπταμένοιο[11] – sans compter les multiples passages où, sans être explicitée en toutes lettres, cette opposition entre un monde intelligible et un monde sensible n'en est pas moins évidente[12]. Ce qui, nous semble-t-il, limite l'emploi

7. Or. 24, 15 (SC 284 p. 74) : κακία πρὸς ἀρετὴν ἀγωνίζεται καὶ κόσμος πρὸς κόσμον, ὁ λυόμενος πρὸς τὸν ἑστῶτα...

8. Or. 15, 5 (PG 35, 920 B 6-C1). *Cf.* 2 Mac. 7.

9. P. I, I, 4, 93-94 et 97 (PG 37, 423) : Κόσμων δ' ὃς μὲν ἔην προγενέστερος οὐρανὸς ἄλλος / Θειοφόρων χώρημα, μόνοις τε νόεσσι θεητόν (...) / Αὐτὰρ ὅ γε θνητοῖσι πάγη θνατός.

10. P. I, II, 16, 39-40 (PG 37, 781) et tout le reste du poème.

11. P. II, I, 13, 70-71 (PG 37, 1233).

12. *Cf.* par ex. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 6, 6 (SC 405 p. 136) ; 7, 17 (p. 222) ; 8, 5 (p. 254) ; P. I, II, 10, 87-108 (PG 37, 686-688) ; I, II, 15, 129 (col. 775) ; I, II, 31, 27-28 (col. 913).

de l'expression « monde intelligible » chez Grégoire, c'est le fait que pour lui la rupture fondamentale, comme nous l'avons déjà dit, se situe entre Dieu et la création, si bien que la distinction entre sensible et intelligible, en rejetant Dieu et les créatures spirituelles du même côté, reste néanmoins impuissante à les unifier en « un monde ». C'est en revanche l'ensemble du créé qu'il tend souvent à considérer comme un monde unique, système des choses visibles et invisibles[13] : pour distinguer alors en lui le « monde matériel » du « monde intelligible », il a recours plus fréquemment au neutre pluriel : τὰ αἰσθητά / τὰ νοούμενα ou leurs équivalents[14], ou bien il s'exprime en termes de nature, où la λογικὴ φύσις est opposée à la φύσις σωματική[15].

Ces précisions lexicales une fois données, nous allons dans un premier temps voir la façon dont s'est transformée, jusqu'au IVe siècle, la distinction platonicienne entre monde sensible et monde intelligible, pour pouvoir apprécier ensuite la position de Grégoire en la matière, tant sur le plan philosophique qu'au niveau théologique ; pour finir, nous examinerons en particulier les caractères de l'immatérialité que Grégoire attribue aux anges.

I. – Les lectures successives du *Timée* et le statut du monde intelligible

1. *Le dialogue lui-même*

Le monde intelligible apparaît d'emblée dans le *Timée* comme le modèle selon lequel a dû nécessairement être fait l'univers sensible[16].

Cette affirmation doit, bien sûr, pour être comprise, se replacer dans le cadre de la division majeure opérée par Platon au sein de la réalité, entre sensible et

13. *Cf.* Or. 28, 31 (SC 250 p. 170), τοῦ ἐξ ὁρατῶν τε καὶ τῶν ὁρωμένων... συστήματος ; 38, 11 (SC 358 p. 126), où l'homme est désigné comme un deuxième monde, ce qui sous-entend que le monde sensible et le monde intelligible, préalablement séparés, n'en font désormais plus qu'un ; 40, 45 (p. 304), τὸν σύμπαντα κόσμον, ὅσος τε ὁρατὸς καὶ ὅσος ἀόρατος, « le monde entier, tout le visible et tout l'invisible » ; 44, 3 (PG 36, 609 C 1-2) ; P. I, II, 34, 2 (PG 37, 946), Κόσμος δέ, ῥευστῶν καὶ νοουμένων δέσις, « le monde, lien des choses fluantes et intelligibles » ; II, I, 12, 313 (col. 1188), κόσμου... δισσοῦ, « un double monde ».

14. *Cf.* par ex. Or. 28, 12 et 21 (SC 250 p. 126 et 142) ; 32, 8 (SC 318 p. 100) ; 43, 13 (SC 384 p. 146) ; P. I, I, 3, 6 (PG 37, 408) ; I, II, 24, 9 (col. 791) ; I, II, 34, 10 (col. 946).

15. *Cf.* par ex. Or. 21, 1 (SC 270 p. 112) ; 28, 31 (SC 250 p. 170) ; 31, 15 (p. 304) ; P. I, I, 4, 77-80 (PG 37, 422) ; I, II, 10, 98-108 (col. 687-688) ; I, II, 34, 4 (col. 946) ; II, I, 45, 285 (col. 1573).

16. 29 A ; 30 C-D.

intelligible, qui sous-tend toute sa pensée, tant au niveau pratique et éthique que sur les plans épistémologique et ontologique. La démarche fondamentale consiste en effet à chaque fois à prendre conscience que le relativisme absolu est une hypothèse non viable : s'il n'y avait que du variable, la variation elle-même serait un non-sens, car il manquerait toujours une référence lui permettant de s'imposer comme différenciation. Cela entraîne donc l'existence nécessaire, au niveau éthique, de normes morales absolues, au niveau épistémologique, de la science, capable de posséder fermement la vérité, et au niveau ontologique, de formes intelligibles stables, étant ce qu'elles sont sans risque d'altération. Ces principes absolus constituant ce qui seul permet de rendre raison des phénomènes, il s'ensuit une partition de la réalité en deux domaines, l'un fluant, l'autre stable, le premier dépendant du second par participation. Or c'est à partir de l'écart entre une ombre ou un reflet et l'objet qu'elle figure que Socrate avait fait saisir à Glaucon le rapport analogue existant entre le sensible et l'intelligible – le sensible n'étant qu'une reproduction affaiblie de ce qui est véritablement réel, l'intelligible[17]. C'est sur ce principe que repose également toute la cosmogonie du *Timée*, mais dans ce dialogue, l'opposition entre sensible et intelligible, plutôt que de s'exprimer en termes d'apparence et de réalité[18], ou bien de relatif et d'absolu[19], est considérée sous l'angle du changement et de la stabilité. Parce que le monde sensible est soumis au devenir, il doit être référé à une cause[20] ; et parce que ce devenir n'est pas chaotique, mais ordonné et harmonieux, il est nécessairement la reproduction au niveau sensible de la stabilité parfaite que possède le monde intelligible :

> « Puis donc qu'il est né ainsi, c'est en fonction de ce qui peut être saisi par le raisonnement et la réflexion et qui demeure identique, qu'il a été fabriqué[21]. »

Plus le dialogue avance, d'ailleurs, et plus l'idée se précise : non seulement le monde sensible est fait sur le modèle du monde intelligible, mais il en est la reproduction parfaite dans son ordre. Car le démiurge a voulu que « dans la mesure du possible tout soit bon, et rien mauvais », ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν[22]. Les traits qui petit à petit définissent le monde sensible laissent donc également se profiler, au niveau intelligible,

17. *République*, VII, 514 A, 515 D, 517 B.

18. *Ibid.* 515 B-C.

19. *Ibid.* 479 A-480 A.

20. *Timée*, 28 C : Τῷ δ'αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι, « et pour ce qui est né, nous affirmons que c'est nécessairement par une cause que c'est né. »

21. *Ibid.* 29 A : Οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται.

22. *Ibid.* 30 A.

les caractéristiques du modèle : il est monde, vivant total englobant en soi la totalité des vivants intelligibles, et par conséquent unique[23] ; absolument identique à soi, il est éternel[24].

Cependant le *Timée* ne se contente pas d'exposer dans le détail les correspondances entre les deux niveaux de réalité, mais il parle de la constitution du monde sensible sous forme de genèse, processus dans lequel Platon fait intervenir le troisième terme qu'est le démiurge. Or si l'on examine de près ses caractéristiques, l'on est amené à reconnaître dans cette figure une série d'ambiguïtés, que l'on peut certes tenter de dissiper à la lumière du reste de l'œuvre de Platon[25], mais qui expliquent aussi pour une bonne part la distorsion subie par le dialogue au cours de sa transmission.

Le démiurge apparaît principalement comme un agent, et plus précisément comme un artisan dont tout le rôle consiste à effectuer le monde sensible conformément au modèle intelligible. Si l'on considère que le dialogue s'est d'ores et déjà mué en mythe, ce type de discours auquel Platon a recours toutes les fois que le raisonnement discursif devient insuffisant pour rendre compte de toute la profondeur d'une intuition, il est possible de ne voir dans le démiurge qu'une sorte d'allégorie exprimant de façon concrète différents aspects de la mutabilité propre au monde sensible ; bien plus, si l'on remarque, avec L. Brisson, que la partie la moins noble du monde a été confiée à des êtres inférieurs, chargés d'exécuter à ce niveau un ouvrage analogue à celui du démiurge pour l'ensemble de l'univers[26], on perçoit qu'en tant que tel, le démiurge est un être proportionné à la dignité des réalités à produire et perd par là les traits qui en feraient un individu : « Même distincte, la figure du démiurge ne présente rien d'individuel. Elle apparaît, avant tout, comme investie d'un caractère impersonnel et collectif. En un mot, le démiurge n'est pas un individu, mais une fonction[27]. » Et pourtant il est aussi celui qui, dans tout le dialogue, est revêtu des traits les plus concrets : il est « l'artisan et le père de cet univers », τὸν... ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός[28], celui sans qui celui-ci serait réduit à un chaos proprement innommable ; il mélange, découpe,

23. *Ibid.* 30 A-31 B.

24. *Ibid.* 27 D, 37 D-38 C.

25. Comme le fait L. Brisson de façon tout à fait convaincante dans *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, ouvrage sur lequel nous allons nous appuyer plus particulièrement au fil de ces pages : mais il s'agira pour nous non pas tant de restituer ce qu'a pu être la perspective platonicienne authentique que de comprendre l'origine des interprétations successives et divergentes de ce dialogue, qui ont modifié profondément la façon de poser la question du monde intelligible.

26. *Timée*, 41 B 6-D 3, 42 D 2-43 A 1.

27. L. Brisson, *op. cit.*, p. 32.

28. *Timée*, 28 C 3-4.

assemble, construit... les matériaux nécessaires à la production du monde ; bien plus, il réfléchit, projette, a une volonté, des intentions ; il se réjouit[29] : anthropomorphismes, si l'on veut, mais quelle n'est pas la tentation de s'arrêter au sujet de ces actes pour en faire un individu singulier !

D'autre part, comment évaluer le rapport du démiurge au modèle intelligible ? Il est vrai que dans la majeure partie du texte, il s'en distingue nettement, ne serait-ce que parce que le paradigme, tout comme le substrat sensible dont il va tirer le monde, d'ailleurs, s'impose à lui comme un donné sur lequel il n'a pas de prise : les verbes qui expriment sans cesse son action envers le modèle intelligible sont « tourner ses regards vers », βλέπειν πρός[30], « rendre semblable à », ὁμοιῶσαι (ou des équivalents[31]). Mais à plusieurs reprises apparaissent des formules conduisant précisément à mettre en doute cette distinction. Ainsi alors que les expressions « être semblable à » se réfèrent régulièrement au modèle intelligible, en 29 E 2-3, c'est au démiurge lui-même que le monde est dit avoir été conformé. Non envieux, « il a voulu que toutes les choses soient le plus possible semblables à lui-même », πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. En 37 A 1-3, l'âme est définie comme « la meilleure des réalités engendrées, produite par le meilleur des êtres intelligibles et qui sont toujours », τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων[32]. En 37 C 6-D1, le paradigme est assimilé aux « dieux éternels[33] » et en 92 C 4-9, Timée résume son propos en désignant le monde sensible comme « le dieu sensible image de l'intelligible », εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός.

Si tous ces passages sont susceptibles d'être interprétés autrement, il n'en demeure pas moins que leur ambiguïté, jointe à la forme du dialogue, qui échappe à une présentation systématique, maintenait une indécision sur le statut du démiurge et par là, sur la représentation corollaire du monde intelligible, comme l'a montré l'évolution du platonisme dont nous allons maintenant évoquer quelques figures représentatives pour notre propos.

29. Pour le détail des analyses lexicales, voir L. Brisson, *op. cit.*, p. 33-50.

30. *Cf.* 28 A 6-7, 29 A 4.

31. *Cf.* 30 D 3, 37 C 8-D1, 38 C 1, 39 E 1-2.

32. S'il est vrai qu'une autre construction du premier génitif est valable (*Cf.* L. Brisson, *op. cit.*, p. 154 n. 1), on peut néanmoins admettre que celle que nous mentionnons est non seulement correcte mais même rhétoriquement séduisante avec sa structure en chiasme.

33. « Or quand le père qui l'avait engendré comprit qu'il se mouvait et vivait, ce monde, image née des dieux éternels (τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα), il fut charmé et s'étant réjoui, il réfléchit aux moyens de le rendre plus semblable encore à son modèle (ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα). »

2. *Le monde intelligible dans le moyen platonisme*

Pour comprendre le statut du monde intelligible dans le moyen platonisme, il faut prendre en compte le fait qu'entre le platonisme tardif et le début du IIe siècle de notre ère, on a assisté à une atténuation croissante du dualisme franc, qui domine les dialogues de Platon, entre sensible et intelligible. Déjà les *Lois*, en superposant à ce couple celui de la finalité et de la nécessité mécanique, tendaient à ramener l'intelligible (situé du côté de la finalité) au sein même du monde : si le principe premier du monde est l'Âme, et non les éléments et leurs lois nécessaires, cette Âme s'identifie à la nature[34], et c'est du dedans qu'elle gouverne toutes choses, y compris le ciel :

> « Cette âme, qui administre et gouverne du dedans (διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν) toutes choses mues où que ce soit, n'est-il pas nécessaire d'affirmer que le ciel aussi, elle l'administre[35] ? »

L'*Epinomis* accentue cette évolution en faisant du monde le vivant divin sensible, mû à tous les niveaux par son âme qui se mêle plus ou moins au sensible selon la perfection de ce qu'elle anime et devient ainsi intelligence dans les astres, démon dans l'éther ou l'air, ou bien demi-dieu dans l'eau[36]. Le monde tend donc à être considéré comme autosuffisant, d'où la disparition de la figure du démiurge. Si dualisme il y a, il se trouve désormais, comme le dit L. Brisson, « à l'intérieur du monde sensible[37] », tendance qui se maintient dans les œuvres d'Aristote, lequel fait de la Nature la grande artiste et dénie aux formes intelligibles toute existence séparée. Mais il faut même aller jusqu'à reconnaître un véritable monisme chez le jeune Aristote, dans la mesure où le cinquième élément, tel qu'il semble désigner l'éther dans le *De philosophia*, non seulement unifie la substance du ciel et des astres et celle de l'âme de l'homme et du monde, mais, en ce qu'il se rattache aux quatre éléments, gomme bel et bien la frontière entre le sensible et l'intelligible, qui ne se différencient plus que par leur degré de subtilité[38]. Quant aux stoïciens, leur monisme matérialiste est bien connu et le feu artiste, pour subtil qu'il soit, n'est pas d'un autre ordre que la cause passive qu'est la matière : principe matériel, il est aussi un principe

34. *Lois*, X, 892 A-C.

35. *Ibid.* 896 D 10-E 2.

36. 981 B 3-984 D 1.

37. *Op. cit.*, p. 57.

38. *Cf.* J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 242-247 particulièrement et tout le développement consacré au sujet p. 221-247.

immanent, ce qui explique pourquoi la tentative d'Antiochos d'Ascalon d'assimiler le stoïcisme dans le platonisme aboutit à défigurer la doctrine de Platon : au lieu d'un démiurge distinct du paradigme intelligible, façonnant d'après celui-ci à la manière d'un artisan le monde sensible, auquel il demeure extérieur, nous avons un univers unique, conçu comme le grand vivant et identifié à la divinité[39], exclusivement matériel[40] et mû par le *logos*, feu subtil mais matériel opérant en lui à la manière d'une âme[41]. Disparition du modèle, disparition de l'intelligible, disparition du démiurge, plus rien ne reste du *Timée*.

Face à ce nivellement, les philosophes du moyen platonisme s'orientent avant tout vers la mise en relief de la transcendance de la divinité supérieure, chose qui va de pair avec la restitution d'une frontière nette entre intelligible et sensible. Par ailleurs, à la suite d'une mauvaise compréhension de la dichotomie platonicienne et de la participation des formes intelligibles entre elles, que l'on confond avec la façon propre au sensible de participer à l'intelligible[42], la forme de l'Un ou du Bien en vient à prendre une dignité singulière, comme cause suprême de toutes les autres formes. Enfin apparaît un troisième terme, entre la divinité et la matière, dont le statut se modifie sensiblement à partir de Numénius.

Pour Plutarque, la divinité est un νοῦς. Comme la matière est une entité absolument indéterminée, sa mise en ordre ne s'explique que par la réduction d'un chaos primitif, attribué dès lors à une âme irrationnelle : l'intelligence démiurgique communique à cette âme quelque chose de soi, ce qui donne lieu à l'apparition du monde sensible organisé. Sous cet angle, donc, le νοῦς de Plutarque s'apparente plutôt au démiurge de Platon. Mais vu que Plutarque admet l'existence d'un principe supérieur dont dérive le νοῦς, et vu que l'origine d'un tel principe est à chercher dans la mise en place d'une forme participée par toutes les autres – l'Un ou le Bien –, le νοῦς revêt dans cette perspective toutes les caractéristiques d'une forme intelligible, ou plutôt de la somme des formes intelligibles – ce qui permet de comprendre pourquoi chez cet auteur il y a identité entre l'intelligence démiurgique et ces formes.

Alcinoos reprend à peu de choses près cette conception, se contentant de souligner que la communication d'intelligence à l'âme du monde se fait sous la forme de l'actualisation d'un νοῦς en puissance possédé d'entrée de jeu par l'âme[43]. Pour lui aussi il existe une identité entre l'intelligence en acte et les idées, puisque l'idée n'est rien d'autre, considérée par rapport au premier dieu,

39. *Cf.* Diogène Laërce, VII, 137 (SVF II 526).

40. *Cf.* Plotin, *Ennéades*, II, 4 [12] 1.

41. Cicéron, *De natura deorum*, II, 22.

42. Pour les détails, voir L. Brisson, *op. cit.*, p. 116-151.

43. *Didaskalikos*, 14 (Belles Lettres p. 32-33).

que son intellection (ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ[44]), mais il insiste sur l'existence de ces idées, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'intelligence, comme ce à quoi celle-ci peut s'appliquer[45].

Quant à Apulée, son assimilation explicite des trois principes platoniciens que sont le dieu, les idées et la matière, à la triade *primus deus/mens formaeque/anima* manifeste sans l'ombre d'un doute l'indissociabilité, voire l'unité, de l'intelligence et des intelligibles[46].

Atticus enfin se démarque des autres en ce que, récusant le syncrétisme entre Platon et Aristote en la matière, il maintient, contre la doctrine aristotélicienne, les trois principes platoniciens, identifiant – cette fois à l'encontre des textes de Platon – le démiurge et le Bien et maintenant strictement l'indépendance des formes intellectuelles par rapport à celui-ci.

Ce qui change avec Numénius, malgré la similitude de la triade qu'il adopte – Père, Créateur, monde créé – avec celle d'Apulée, c'est que son démiurge trouve sa place en tant qu'intermédiaire entre le Père et la matière, vue comme la cause du mal, afin d'éviter tout contact direct entre le premier dieu et celle-ci. Et s'il identifie lui aussi l'intelligence avec les intelligibles, c'est dans le cadre d'une procession de tout l'être à partir de l'Un primitif, où l'intelligible ne reçoit qu'une place de second rang – hiérarchisation qui s'imposera dans le néoplatonisme mais qui pour le moment ne concerne pas notre propos.

Rappelons par ailleurs que pendant toute cette période on tente de superposer ces principes philosophiques aux figures traditionnelles des dieux de la mythologie, ce qui renforce parfois l'hésitation quand il s'agit d'opter pour en faire des êtres personnels ou au contraire des entités abstraites, comme en témoigne par ailleurs la persistance de ces êtres intermédiaires que sont les δαίμονες chez la plupart des auteurs[47].

Au total, qu'est devenu le paradigme des formes intelligibles tout au long de cette période ? Avec le moyen platonisme, il a retrouvé un statut nettement distinct du monde sensible et de la matérialité et, mis à part l'exception que constitue Atticus, il tend à être confondu avec la pensée du démiurge ou du premier dieu, perdant par là toute existence séparée, cependant que l'idée d'intermédiaires entre le premier Intelligible et la matière commence à prendre corps dans les systèmes philosophiques, à travers la transformation de la notion d'âme du monde.

44. *Ibid.* 9 (p. 20).

45. *Ibid.* p. 20-21.

46. *Cf.* L. BRISSON, *op. cit.*, p. 60-61 et 151.

47. *Cf.* P. MERLAN, « Greek Philosophy from Plato to Plotinus », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 33-35, et particulièrement p. 60, 63 pour Plutarque, 72 pour Plotin et 171 ss. pour Apulée.

3. *Le monde intelligible de Philon*

Une mention spéciale doit être réservée à Philon, non seulement parce que, pour autant qu'on puisse en juger d'après les textes qui nous sont parvenus, il est le premier à avoir identifié les Idées avec les pensées divines[48], mais aussi parce que, à la différence des auteurs de l'ancien et du moyen platonisme, ce n'est pas chez Platon qu'il puise en priorité la matière de sa réflexion, mais dans la Bible, qui conserve toujours chez lui l'autorité décisive[49].

En ce qui concerne le monde intelligible, le fait a son importance dans la mesure où à cause de cela la pensée philonienne n'évolue jamais d'abord dans l'abstrait : même lorsqu'il prête à Moïse le langage d'un philosophe, ce n'est pas à partir de raisonnements qu'il aboutit aux premiers principes, car d'emblée il sait que le Dieu d'Israël est le Dieu unique qui a créé le ciel et la terre avec tout ce qu'ils renferment. Et même lorsqu'il lui arrive de dire que les astres sont divins, jamais il ne les confond avec « Dieu[50] ».

En revanche il existe aussi chez lui la tendance inverse, particulièrement nette dans son usage de l'exégèse allégorique, consistant à transformer en symboles des réalités que le texte biblique évoque clairement comme des entités concrètes, voire des êtres personnels : d'où le statut extrêmement fluctuant dans son œuvre de toute la série d'intermédiaires qu'il pose entre Dieu et le monde sensible : qu'il s'agisse du Logos, ou plus encore des Puissances, des anges et du monde intelligible, il est possible de voir en eux, selon les textes, soit des réalités hypostasiées, des êtres personnels, soit des aspects de la toute-puissance divine transcendante se déployant vers l'extérieur et réduits, à ce titre, à être des entités abstraites.

Les anges sont habituellement chez lui dotés de personnalité. À plusieurs reprises, il les assimile à des âmes. Dans le premier livre du *De somniis*, il voit dans l'échelle de Jacob[51] une représentation de l'air et dans les anges qui montent et qui descendent le long de ses barreaux, les âmes qui y séjournent. Il argumente en effet que, de même que toutes les autres parties de l'univers, terre,

48. *Cf.* H. CHADWICK, « Philo and the Beginnings of Christian Thought », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 142.

49. *Cf.* D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, p. 406.

50. *Cf. Opif.* 27, 55, 144 (p. 158, 176, 238) et le passage du *De somniis* où PHILON distingue entre ὁ θεός, qui désigne le seul vrai Dieu, de θεός qui peut s'appliquer au Logos sans pour autant qu'il soit l'égal de Dieu (I, 229-230, p. 118).

51. Gen. 28, 12-13.

eau et ciel, sont peuplées d'êtres vivants, de même l'air doit bien lui aussi en contenir et se trouve être de fait « le séjour des âmes sans corps », ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος[52]. Selon qu'elles se mêlent plus ou moins à la matérialité, elles montent ou descendent, s'approchent ou s'éloignent du Créateur. Celles qui ne s'occupent que de lui, sans avoir eu le moindre désir des choses terrestres, sont, poursuit Philon, appelées « démons » (δαίμονας) par les philosophes, mais reçoivent de l'Écriture un nom plus approprié à leur nature (προσφυεστέρῳ... ὀνόματι) : celui d'anges (ἀγγέλους). En effet, ce sont elles qui sont les messagers (διαγγέλλουσι) entre Dieu et ses enfants[53]. Le *De gigantibus* propose une interprétation similaire et précise que ces âmes attachées au service du Père servent généralement au Démiurge de serviteurs et de ministres (ὑπηρέτισι καὶ διακόνοις) pour contrôler les mortels[54]. Il en conclut que « âmes, démons et anges sont des noms différents qui renvoient à une seule et même réalité », ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον – les démons étant ceux qui ont usurpé le nom d'ange pour se livrer au mal[55].

Cependant, l'on trouve aussi des textes plus ambigus, dans lesquels la personnalité propre des anges semble se dissoudre. Ainsi dans le même passage du *De somniis* que nous venons de voir, Philon explique que ce n'est pas parce que Dieu a besoin d'informateurs qu'il envoie ses anges comme messagers aux hommes, mais parce que ceux-ci ne sauraient avoir de contact avec lui : c'est pour leur épargner un effroi mortel qu'il se sert « de *logoi* médiateurs et conciliateurs », μεσίταις καὶ διαιτηταῖς λόγοις[56]. Ainsi, dans l'âme humaine prise entre la connaissance sensible (αἴσθησις) et l'intelligence la plus pure (ὁ καθαρώτατος νοῦς) montent et descendent les *logoi* de Dieu (οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι[57]), les anges, *logoi* divins (ἄγγελοι, λόγοι θεῖοι[58]), qui élèvent l'âme ou s'abaissent jusqu'à elle pour l'entraîner vers le Créateur. Peut-on encore donner à ces « paroles » divines une existence personnelle ? On peut en douter, si l'on se réfère à un autre passage du même traité, dans lequel Philon affirme explicitement que Dieu, pour fréquenter les âmes incarnées incapables de supporter sa présence directe, « se rend semblable aux anges », ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, non pas en changeant sa propre nature, mais en leur faisant croire que sa forme est autre, comme si, à la vue d'une image (εἰκόνα) elles pensaient

52. *Somn.* I, 135 (p. 80).
53. *Ibid.* 141 (p. 82).
54. *Gig.* 12 (p. 26).
55. *Ibid.* 16-17 (p. 28). *Cf.* aussi *Confus.* 174 (p. 140).
56. *Somn.* I, 142 (p. 82).
57. *Ibid.* 147 (p. 84).
58. *Ibid.* 148 (p. 86).

voir non une imitation (μίμημα) mais le modèle lui-même (ἀρχέτυπον[59]). Ainsi, de même que certains prennent le halo pour l'astre, de même aussi ces âmes « voient dans l'image de Dieu et dans l'ange qu'est son logos Dieu lui-même », οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανόουσιν[60]. L'on pourrait aussi citer le commentaire du verset biblique « Quand le Très-Haut répartissait les nations alors qu'il dispersait les fils d'Adam, il a placé les bornes des nations suivant le nombre des anges de Dieu[61] ». Philon précise que ces nations sont les rejetons de la vertu et qu'elles sont en nombre égal à celui des anges, ἰσαρίθμους ἀγγέλοις, parce que le nombre de paroles de Dieu détermine celui des nations et des espèces de la vertu, ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη, – assimilant par là les anges aux *logoi* divins[62].

Pour ce qui est des Puissances, la tendance serait plutôt inverse. Elles apparaissent en effet le plus souvent comme des aspects, des qualités ou des pouvoirs de Dieu par lesquels celui-ci se rend accessible aux créatures. Elles n'ont donc pas en principe de personnalité autonome. C'est le cas par exemple lorsque Philon commente le refus qu'oppose Dieu à Moïse de lui laisser le voir[63]. La paraphrase qu'il fait du texte biblique souligne que l'essence de Dieu est inaccessible et que Moïse devra se contenter de voir sa gloire, c'est-à-dire ses Puissances, perceptibles à l'intellect le plus pur, ἀκραιφνέστατος νοῦς, à travers leur activité consistant à ordonner et délimiter ce qui est chaotique et indéfini : elles sont en effet l'équivalent des idées (ἰδέας[64]). De même, l'interprétation allégorique des cités de refuge dans le *De fuga et inventione* est fondée sur l'idée que la créature peut s'approcher de Dieu à des degrés divers et que par conséquent celui-ci se révèle de façon plus ou moins voilée à travers ses Puissances. La première cité est vue comme le Logos divin (ὁ θεῖός ἐστι λόγος[65]), « elle est elle-même l'image de Dieu, εἰκὼν... θεοῦ, la plus vénérable de tout l'ensemble des intelligibles, établie le plus près, ὁ ἐγγυτάτω... ἀφιδρύμενος, du seul être qui existe véritablement, sans aucune distance qui les sépare[66] ». Les cinq autres sont respectivement la Puissance créatrice (ποιητική), la Puissance royale (βασιλική), la miséricordieuse (ἡ

59. *Ibid.* 232 (p. 120).
60. *Ibid.* 239 (p. 122). *Cf.* aussi *Migr.* 173-175 (p. 204-206).
61. Deut. 32, 8.
62. *Poster.* 91 (p. 96) : ...τότε τῶν ἀρετῆς ἐκγόνων τοὺς ὅρους ἔστησεν ἰσαρίθμους ἀγγέλοις · ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη.
63. Ex. 33, 18-22.
64. *Spec.* I, 45-49 (p. 36-38).
65. *Fug.* 94 (p. 170).
66. *Ibid.* 101 (p. 178).

ἵλεως), la législative (νομοθετική) et celle qui interdit (ἀπαγορεύει) : elles permettent à l'homme de s'approcher de Dieu dans la mesure de ses forces[67]. La métaphore finale peut laisser entendre qu'il n'y a pas de dissociation réelle entre Dieu et ses Puissances : il est en effet comme un maître transporté sur un char, qui donne au cocher (le Logos) des directives pour orienter la marche de l'attelage (les cinq autres Puissances[68]).

Mais le *De mutatione nominum* n'est pas aussi univoque. En effet, voulant souligner la transcendance divine, Philon une fois encore rappelle que Dieu lui-même ne peut être contemplé par quiconque et que ce qui est apparu à Abraham, ce n'est pas Lui tel qu'Il est, mais « l'une de ses puissances qui l'environne, la puissance royale », μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων, τῆς βασιλικῆς, qu'il assimile quelques lignes plus loin à la représentation (φαντασίαν) que se fait notre intelligence du chef de l'univers[69]. Mais si l'on poursuit la lecture de ce même traité, on voit qu'il attribue aux Puissances de Dieu non seulement le statut d'aspects de la divinité dans ses relations avec le monde, mais bel et bien celui d'entités autonomes, capables de constituer avec le Créateur un « nous » pluriel. Dieu en effet ne saurait être l'auteur de l'âme du méchant ni de ce qui, dans l'âme du médiocre, n'est pas bon : cette dernière n'est donc pas l'œuvre de Dieu seul, οὐ δι' ἑαυτοῦ μόνου, afin que ce qui est imprimé de mauvais en elle « apparaisse comme l'œuvre d'autrui », ἑτέρων φαίνηται δημουργήματα, et que l'on ne rapporte à Dieu lui-même que le bien : aussi l'Écriture attribue-t-elle à Dieu ces mots lors de la création : « Faisons l'homme à notre image[70] ».

Quant au Logos, son statut est encore plus fluctuant. Il est souvent assimilé à un ange[71] et doté d'une personnalité distincte de celle de Dieu. Le cas est particulièrement net lorsque Philon exhorte ceux qui ne se sont pas encore rendus dignes, par l'exercice des vertus, d'être fils de Dieu, à « se ranger sous les ordres de son premier né, le Logos, le plus ancien des anges, d'une certaine manière le chef des anges », κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τῶν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον[72]. Tout le passage repose sur la distinction entre les fils de Dieu et les fils qui « du moins sont ceux de son image invisible, du très saint Logos », ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος

67. *Ibid.* 95-99 (p. 170-176).

68. *Ibid.* 101 (p. 178).

69. *Mutat.* 15-16 (p. 38-40), avec référence à Gen. 18, 1-5. *Cf.* aussi *Abr.* 119-122 (p. 72-74), etc.

70. *Ibid.* 28-31 (p. 44-46) ; *cf.* Gen. 1, 26. Le raisonnement est similaire en *Confus.* 171-179 (p. 138-144).

71. *Cf. Somn.* I, 239 (p. 122), *Deus* 182 (p. 148).

72. *Confus.* 146 (p. 122). *Cf.* aussi *Her.* 205 (p. 266), *Migr.* 174 (p. 204).

αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱεροτάτου[73]. Mais comme nous venons de le voir, le Logos est aussi considéré comme la première des Puissances de Dieu dans le *De fuga et inventione,* ou ailleurs encore[74]. Lui aussi représente Dieu en tant qu'il se rend communicable au monde, comme l'image de l'Être divin[75], la Loi[76], ou bien dans le *Quis rerum divinarum heres sit* la force par laquelle Dieu sépare les éléments du monde et les maintient unis tout à la fois.

Dans ce contexte, on peut se douter que la même indécision se rencontre en ce qui concerne le monde intelligible à proprement parler. De fait, ce qui est clair pour Philon, c'est que cette notion désigne l'archétype du monde sensible[77] ; mais comme il lui arrive de le désigner par rapport à ce dernier sous le vocable de *fils aîné de Dieu,* πρεσβύτερος υἱός[78], dignité qu'il réserve ailleurs (en d'autres termes, il est vrai) au Logos, τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον[79], là encore, il devient difficile de faire la part des choses. Le Logos peut ainsi apparaître comme le monde intelligible en ce que, image de Dieu ou son ombre, il devient par là le modèle des autres choses[80]. Dans la perspective cosmologique qui est la nôtre, le traité *De opificio mundi* revêt néanmoins une importance particulière. Il se présente en effet comme le commentaire linéaire du récit biblique de la création jusqu'à la chute de l'homme, où Philon, suivant sa méthode habituelle, entreprend de retranscrire en termes philosophiques le contenu du texte sacré, puisant avec une égale liberté dans le corps de doctrine des stoïciens[81], les spéculations arithmologiques du pythagorisme ou les concepts platoniciens. Mais ce qu'il y a de frappant dans ce dernier cas, c'est la cohérence des références utilisées, qui dans une large mesure renvoient, et le plus souvent même littéralement, au *Timée,* comme si Philon cherchait à présenter le récit de la *Genèse* comme le *Timée* du judaïsme[82]. C'est dans ce contexte qu'intervient la notion de monde intelligible : Philon reprend l'idée

73. *Ibid.* 147.

74. *Cf. Cher.* 27-28 (p. 30-32).

75. *Confus.* 97 (p. 92). Dans le § 96, le Logos venait d'être identifié au lieu de Dieu ; *cf.* aussi *Spec.* I, 81 (p. 60).

76. *Migr.* 130 (p. 176).

77. *Confus.* 172 (p. 140), *Deus* 31 (p. 78), *Opif.* 19 (p. 152-154).

78. *Deus* 31 (p. 78).

79. *Confus.* 146 (p. 122), *Agric.* 51 (p. 44).

80. *Leg.* III, 96 (p. 224-226), *Her.* 230-231 (p. 278), *Opif.* 25 (p. 156-158).

81. *Cf.* par ex. l'assimilation du monde à une grande cité (§ 17-19 p. 152, § 143 p. 236 ; dans le § 3 p. 144 s'adjoint aussi le thème de la conformité de la volonté à la loi cosmique) ; l'intellect est désigné dans le § 69 p. 186 comme le guide de l'âme, ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν.

82. *Cf.* Gen. 1, 1-2, 4. Nous renvoyons pour plus de détails sur le Logos et le monde intelligible à la fine synthèse de D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato,* p. 446-451.

platonicienne qu'un paradigme intelligible préexiste nécessairement au sensible[83] et systématise ce qui n'était présent chez Platon qu'à titre d'allusion, à savoir que le paradigme du monde sensible constitue un *monde* intelligible[84]. Symétriquement, il relit le récit biblique des six jours comme la création successive du monde intelligible et du monde sensible, montrant que le jour « un » n'est pas « premier » par rapport aux autres parce que l'œuvre divine y est d'un autre ordre[85].

Quels sont alors les caractères de ce monde intelligible ? Nous retrouvons l'ambiguïté précédemment relevée à propos des autres réalités intermédiaires entre Dieu et l'univers visible : a-t-il ou non une existence autonome ? Étant donné qu'il est « fait » au début de la création, il apparaît parfois comme une créature, comme lorsque Philon en détaille les composants, apparus dans un ordre non temporel, mais correspondant aux dignités respectives des réalités sensibles dont ils allaient être les modèles :

> « D'abord, donc, le Créateur fit un ciel incorporel, une terre invisible et une idée de l'air et du vide[86] »,

suivis de l'essence incorporelle de l'eau et du souffle et celle de la lumière intelligible, laquelle, précise-t-il quelques lignes plus loin, « est née comme une image du Logos divin », θείου λόγου γέγονεν εἰκών, « est un astre supracéleste, source des astres sensibles », καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστήρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, qui s'obscurcit quand elle commence à se convertir en lumière sensible, ὅταν ἄρξηται τρέπεσθαι κατὰ τὴν ἐκ νοητοῦ πρὸς αἰσθητὸν μεταβολήν[87]. Mais ce qui domine tout au long de ces pages, c'est davantage le contraste entre l'existence séparée du monde sensible et celle du monde intelligible, toujours situé à l'intérieur du Logos divin, qui constitue son lieu propre :

> « De même donc que la cité planifiée en l'architecte n'avait d'autre emplacement que l'âme de l'ouvrier dans laquelle elle était imprimée, de la même manière le monde des idées lui non plus ne saurait avoir d'autre lieu que le Logos divin qui a organisé ces réalités[88]. »

83. *Opif.* 12 (p. 148) et *Timée,* 28 B 8-C 2.

84. *Cf. Timée,* 30 C 3-31 A 1.

85. *Opif.* 35 (p. 162) : « Et ce jour, il ne l'appela pas "premier", mais "un", appellation due à l'isolement en soi du monde intelligible doté d'une nature monadique », καὶ ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν (ἐκάλεσεν), ἣ λέλεκται διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν.

86. *Ibid.* 29 (p. 158) : Πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ.

87. *Ibid.* 31 (p. 160).

Même dans le passage que nous venons de citer juste avant, où il affirme que ce monde a été fait, la nature des réalités produites incite à ne pas les considérer comme des entités séparées : il s'agit d'idées (ἰδέα), d'essences (οὐσία – si l'on prend ce terme dans son sens abstrait), de modèles (παράδειγμα[89]) ; le matin et le soir eux-mêmes sont rangés parmi les intelligibles, le sensible étant alors opposé aux idées, aux mesures, aux types et aux sceaux :

> « car il n'y a absolument rien de sensible (οὐδὲν αἰσθητὸν) dans ces réalités, mais toutes sont idées, mesures, types et sceaux, incorporels destinés à la genèse d'autres réalités, des corps (εἰς γένεσιν ἄλλων ἀσώματα σωμάτων[90]). »

Et alors que le Créateur « établissait les astres dans le ciel comme dans le temple très pur de la substance corporelle » (ὥσπερ ἐν ἱερῷ καθαρωτάτῳ τῆς σωματικῆς οὐσίας ἵδρυε τῷ οὐρανῷ) le monde incorporel, lui, établi dans le Logos divin, était déjà délimité (ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ[91]). Bien plus, voulant expliquer la relative imperfection du monde sensible par rapport à la qualité infinie des grâces divines, il montre que la matière constitue ce qui limite leur déploiement, alors que pour le monde intelligible, au contraire, rien ne vient lui faire obstacle : Philon va alors jusqu'à l'identifier avec le Logos divin :

> « On pourrait dire que le monde intelligible n'est rien d'autre que le Logos de Dieu déjà en train de créer (οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος) ; car la cité intelligible elle non plus n'est rien d'autre que le calcul de l'architecte déjà en train de réfléchir pour fonder la cité (intelligible[92]). »

– idée dont il trouve la confirmation à partir d'un autre argument, fondé d'une part sur le verset de la *Genèse* selon lequel l'homme est créé à l'image de Dieu (Gen. 1, 27), d'autre part sur l'idée que l'homme est essentiellement un microcosme, à la fois partie du macrocosme et sa reproduction réduite : si donc la partie a été faite conformément à l'image de Dieu, le tout, qui lui est exactement analogue, doit l'être en plénitude ; or comme le tout a été fait conformément au

88. *Ibid.* 20 (p. 154) : Καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.

89. *Ibid.* 29 (p. 158-160).

90. *Ibid.* 34 (p. 162).

91. *Ibid.* 55 (p. 176) et 36 (p. 162) respectivement.

92. *Ibid.* 24 (p. 156).

paradigme qu'est le monde intelligible, celui-ci doit donc s'identifier avec l'image parfaite de Dieu qu'est le Logos :

> « Il est évident que le sceau archétype, lui aussi, que nous disons être le monde intelligible, doit bien être lui-même (le modèle, idée archétype des idées) le logos de Dieu[93].

II. – Le statut du monde intelligible chez Grégoire de Nazianze

1. *Caractères généraux*

Par rapport à ce qui précède, la position de Grégoire de Nazianze est beaucoup plus tranchée : le monde intelligible est constitué non d'idées ou de *logoi*, mais de créatures personnelles : les anges. Les idées, elles, – nous y reviendrons dans la deuxième partie – sont pour lui des pensées de Dieu inséparables de l'intelligence divine, et non des réalités dotées d'une existence séparée ou des principes immanents de l'organisation du monde : par conséquent sa représentation du monde intelligible s'inscrit davantage dans un contexte biblique, quand bien même le vocabulaire qu'il emploie resterait empreint de consonances platoniciennes. Si le domaine intelligible peut inclure aussi bien Dieu, qui est son centre et sa source, que les Bienheureux après leur mort, voire même les ascètes chrétiens ayant d'ores et déjà renoncé au monde, au sens strict, il désigne chez Grégoire les anges. Ce qui est à proprement parler νοητόν ou νοερόν, chez lui, ce sont les anges : alors que Dieu est souvent désigné non seulement comme νοῦς, mais comme ce qui est au-delà du νοῦς, alors que les saints, une fois morts, en viennent certes à faire partie de l'autre monde, immatériel, mais sont destinés à être réunis à leur corps ressuscité et spiritualisé, les anges, eux, sont et restent une fois pour toutes des êtres intelligibles (νοητά), intelligents (νοερά), ou des intelligences (νόες[94]). Le chapitre 10 du Discours 38 que nous avons cité dans l'introduction de ce chapitre les assimile même explicitement au monde intelligible, à la fois créé et sans rien de commun avec le sensible, comme le montre sans doute possible le contexte dans lequel il apparaît. Et lorsque Grégoire veut insister sur la nature spirituelle de l'homme, cause de son altérité par rapport aux êtres matériels, bien

93. *Ibid.* 25 (p. 156-158) : δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη (τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν) ὁ θεοῦ λόγος.

94. *Cf.* Or. 2, 35 (SC 247 p. 134) ; 28, 31 (SC 250 p. 170) ; 38, 9-10 (SC 358 p. 120-122), 45, 2 (PG 36, 625 A 13-15) ; P. I, I, 4, 77 (PG 37, 422) ; I, I, 7, 7, 14 et 17 (col. 439-440) ; I, II, 1, 48 et 84 (col. 526, 528) ; I, II, 10, 100 (col. 687) ; II, I, 38, 23 (col. 1327).

que lui-même soit lié à la matière, il le désigne comme un ange ou un *autre ange*, placé sur terre ou issu de terre[95].

1.1. *Les anges et Dieu*

Par rapport à Dieu, les anges se présentent tout d'abord comme ce qui en est dérivé immédiatement. Grégoire exprime cela sous diverses formes : lorsqu'il évoque l'activité créatrice de Dieu, ils sont désignés comme la « première création », πρώτη κτίσις, par opposition à la seconde création qu'est la matière[96] ; quand il cherche à donner l'idée d'une hiérarchie des êtres, il parle d'eux comme des « premiers êtres après Dieu[97] » ; et le plus souvent il a recours à la terminologie de la lumière pour exprimer à la fois leur différence d'avec la source qu'est Dieu, leur dépendance par rapport à lui et leur parenté avec cette lumière première. Nous avons vu dans le chapitre précédent l'importance de ce lexique pour rendre compte de la façon dont Dieu est présent dans le monde et en particulier du fait que malgré sa transcendance, son altérité par rapport au créé n'est jamais totale, absolue : le monde est et Dieu est, mais le monde est ce qu'il est parce que Dieu est et par ce que Dieu est[98] ; en même temps, en ce qui concerne les créatures spirituelles, l'analogie va plus loin dans la mesure où la communication de l'être se double chez elles d'une capacité de relation avec le Créateur, ce qui cause en elles une véritable parenté avec lui[99].

Tout cela se retrouve avec une acuité particulière lorsque Grégoire parle des anges : ils peuvent être désignés comme la première lumière après Dieu[100], voire comme la deuxième lumière, Dieu étant la première[101] ; mais l'image se précise

95. Tel est le prêtre dans le Discours 2, 61 et 73 (SC 247 p. 172, 186), mais aussi simplement l'homme dans le projet de Dieu, dans la mesure où il transcende le monde matériel : *cf.* Or. 38, 11 (SC 358 p. 126) ; P. I, I, 8, 68-69 (PG 37, 452) repris en I, II, 1, 90-91 (col. 529) ; II, I, 38, 25 (col. 1327).

96. P. I, II, 34, 4 et 8 (PG 37, 946).

97. Or. 6, 12 (SC 405 p. 152), ὅσα ἐκ Θεοῦ πρῶτα, « les premiers issus de Dieu » ; 41, 11 (SC 358 p. 338), ὅσαι πρῶται μετὰ Θεόν, « les premières après Dieu » ; 45, 2 (PG 36, 624 C 12-13), ἔν τε ἀγγέλοις τῇ πρώτῃ φωτεινῇ φύσει μετὰ τὴν πρώτην, « et dans les anges, la première nature lumineuse après la première » ; P. I, II, 9, 68-69 (PG 37, 672) : « D'abord vient la pure nature de la Trinité ; mais ensuite / L'angélique ; et donc en troisième lieu, moi, le mortel », Πρώτη μὲν Τριάδος καθαρὴ φύσις · αὐτὰρ ἔπειτα / Ἀγγελική · τριτάτη δ' ἄρ' ἐγὼ βροτός.

98. *Cf. supra*, chap. I (II, 3.2).

99. *Cf. supra*, chap. I (II, 3.3 *in fine*).

100. Or. 6, 12 (SC 405 p. 152) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 12-13).

101. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 40, 5 (p. 204) ; 44, 3 (PG 36, 609 B 4) ; P. I, I, 7, 11-12 (PG 37, 439).

souvent et les anges apparaissent alors comme une émanation (ἀπορροή, ἐπιρροή, μεταρροή[102]), une participation (μετουσία[103]), un rayonnement (ἀπαύγασμα, αὐγαί[104]), un miroir (ἔσοπτρον[105]) de la lumière divine qui en est la source ; tout leur être consiste à être illuminés (ἐλλάμπεσθαι, λάμπεσθαι, ἔλλαμψις ἔχειν, τὸν φωτισμὸν ἔχειν, τῷ ἐκεῖθεν πηγάζεσθαι φωτί[106]), à porter les rayons de la lumière divine (ἀκτῖνα Θεοῦ φέρειν[107]), à être remplis de cette lumière (τοῦ ἐκεῖθεν φωτὸς πληρούμενος, ὅλῳ τῷ φωτὶ καταλάμπεσθαι, πλησιφαῆ[108]), de telle sorte que, devenus eux-mêmes lumineux, ils deviennent aptes à la transmettre[109]. Ce qui les caractérise plus spécialement, c'est qu'entre eux et Dieu, il n'est point d'obstacle : cette communication de la lumière divine se fait directement et de façon plénière, à la différence de ce qui se passe avec les hommes, dont la matérialité fait écran au rayonnement divin[110], d'où la pureté que Grégoire leur attribue fréquemment[111].

À cette série d'images vient se superposer une autre, appartenant au registre spatial, cette fois : les anges sont ceux qui sont proches (πλήσιον, ἐγγύς) de Dieu alors que l'homme et plus encore le monde matériel en ont été éloignés[112]. Plus précisément, ils entourent Dieu (περὶ Θεόν[113]), forment autour de lui un

102. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172) ; 40, 5 (SC 358 p. 204).

103. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204).

104. Or. 6, 12 (SC 405 p. 152-154) ; 44, 3 (PG 36, 609 B 5) ; P. I, I, 7, 6-7 (PG 37, 439).

105. P. I, I, 4, 78 (PG 37, 422).

106. Or. 8, 23 (SC 405 p. 296) ; 28, 31 (SC 250 p. 172) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 40, 5 (p. 204) ; 41, 11 (p. 338) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 13-A 1).

107. P. I, II, 3, 9 (PG 37, 633) ; I, II, 45, 9 (col. 1373).

108. Or. 7, 17 (SC 405 p. 222) ; 28, 4 (SC 250 p. 108) ; P. I, I, 4, 80 (PG 37, 422).

109. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172) ; P. I, I, 7, 13 et 17 (PG 37, 439-440) ; I, II, 1, 48 (col. 526), II, I, 38, 47 (col. 1329) ; II, I, 45, 289-290 (col. 1373-1374) ; II, I, 99, 1 (col. 1451).

110. Or. 7, 17 (SC 405 p. 222) ; 8, 23 (p. 296) ; 28, 31 (SC 250 p. 172) ; 44, 3 (PG 36, 609 C 2-6) ; P. I, I, 4, 90-92 (PG 37, 425) ; I, I, 7, 50-52 (col. 442).

111. Or. 2, 76 (SC 247 p. 188) ; 28, 31 (SC 250 p. 172) ; 31, 29 (p. 336) ; 45, 2 (PG 36, 625 A 13) ; P. I, I, 8, 61 (PG 37, 451) ; I, II, 1, 47 (col. 525) ; II, I, 55, 21 (col. 1401).

112. Or. 40, 7 (SC 358 p. 210) ; P. I, I, 4, 87-92 (PG 37, 422-423) ; I, I, 7, 4 (col. 439) ; II, I, 34, 80 (col. 1313).

113. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) : il souhaite « participer à la ronde des anges », συμπεριπολεῖν ἀγγέλοις ; 6, 12 (SC 405 p. 152) ; 7, 17 (p. 222), βασιλεῖ τῷ μεγάλῳ περιστάμενος, « se tenant autour du grand roi » ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 41, 11 (p. 338) ; 44, 3 (PG 36, 609 B 5) ; P. I, I, 7, 13-14 (PG 37, 439), θόωκον / 'Αμφὶ μέγαν βεβαῶτες, « se déplaçant autour du grand trône » ; I, I, 34, 4 (col. 515), σὸν θρόνον ἀμφιέπουσιν, « ils tournent autour de son trône » ; I, II, 1, 39 (col. 525), εἷς πόθος ἀμφὶ ἄνακτα Θεὸν μέγαν, « un unique désir centré sur la majesté du Seigneur Dieu » ; II, I, 99, 2 (col. 1452), ἀμφιέποντες, « tournant autour ».

chœur, une ronde (χόρος, χορεία, χοροστασία, χορεύειν[114]) : cette image est une de celles qui reviennent le plus souvent sous la plume de Grégoire, à tel point qu'il utilise de manière habituelle la périphrase des « chœurs angéliques » pour désigner les anges, même quand il ne s'arrête pas à considérer en détail leurs caractéristiques. Il est probable qu'il unisse dans cette expression, d'ailleurs courante, à la fois des réminiscences bibliques – en particulier lorsqu'elle s'accompagne de l'évocation de la musique et des chants par lesquels ces créatures célestes louent Dieu[115] – et l'image platonicienne tirée de la *Lettre II* où Platon évoque de manière énigmatique la disposition concentrique des êtres autour du Premier :

> « Autour du roi de tout se trouve tout, et c'est à cause de lui que tout est, et c'est lui la cause de tous les biens ; autour du deuxième sont les deuxièmes réalités et autour du troisième les troisièmes[116]. »

Ce passage extrêmement célèbre faisait partie des lieux communs des milieux philosophiques, mais il revêtait une importance particulière dans le néoplatonisme pour illustrer le mouvement de conversion vers l'Un de tous les êtres issus de l'Un – ce dont on peut voir un écho dans les expressions de Grégoire unissant dans un même mouvement le jaillissement des anges à partir de Dieu et leur retour vers lui : μετὰ Θεὸν καὶ περὶ Θεόν, ἐκ Θεοῦ καὶ περὶ Θεοῦ, par exemple.

1.2. *Les anges et le monde sensible*

Tout en étant issus de Dieu, dans une proximité immédiate de lui et centrés sur lui, les anges ne sont pas sans contact avec le monde matériel, que Dieu a voulu comme un tout unifié, un σύστημα. Bien que la nature du monde sensible soit étrangère (ξένη) à la nature divine, alors que celle des anges lui est apparentée (οἰκεία[117]), il existe un certain type de présence des anges dans l'univers matériel, liée d'une part aux missions que Dieu leur confie – les anges sont serviteurs, ministres de Dieu, et une façon de lui rendre gloire est

114. Or. 7, 17 (SC 405 p. 222) ; 8, 23 (p. 296) ; 15, 5 (PG 35, 920 C 7) ; 28, 31 (SC 250 p. 172) ; P. I, I, 3, 93 (PG 37, 415) ; I, I, 4, 89 (col. 422) ; I, I, 9, 61 (col. 461) ; I, I, 30, 5 (col. 508/2) ; I, II, 14, 117 (col. 764) ; II, I, 13, 69 (col. 1232) ; II, I, 34, 79 (col. 1313) ; II, I, 38, 47-48 (col. 1329) ; II, I, 42, 29 (col. 1346) ; II, I, 45, 21 (col. 1355).

115. P. I, I, 8, 63 (PG 37, 451) repris en I, II, 1, 85 (col. 528) ; I, I, 9, 61 (col. 461) ; I, I, 34, 4 (col. 515) ; II, I, 34, 79 (col. 1313) ; II, I, 38, 47-48 (col. 1329) ; II, I, 45, 26 (col. 1355).

116. 312 E 1-4 : περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα.

117. *Cf.* Or. 38, 10 (SC 358 p. 124).

d'administrer au mieux ce qui leur a été confié –, d'autre part à la possibilité de communication avec l'homme, qui est lui aussi par son intelligence apparenté aux êtres spirituels.

Il est à noter que dans ce domaine Grégoire n'emprunte rien aux caractéristiques du monde intelligible de la tradition philosophique : les anges ne constituent pas par rapport au monde sensible le modèle selon lequel il aurait été fait. Grégoire insiste plutôt au contraire sur l'altérité entre les deux mondes, et lorsqu'il évoque une certaine analogie entre eux, c'est ou bien dans un contexte où l'homme, créature spirituelle, est impliqué[118], ou bien à propos du mouvement harmonieux des astres[119] – mais comme nous aurons l'occasion de le revoir dans le prochain chapitre, le statut du ciel, à la frontière entre le visible et l'intelligible limite là encore la portée de l'analogie, et dans tous les cas, le monde des anges n'est jamais évoqué comme paradigme.

D'autre part, jamais les anges ne jouent dans le monde le rôle que nous avons vu Philon attribuer aux *logoi* divins tendant à se confondre avec la notion stoïcienne de *logos*, immanent et dépourvu de personnalité propre[120] : ils sont présents dans l'univers matériel en tant que délégués et ministres de Dieu (λειτουργοί[121]), pouvant assurer des missions diverses : le soin de certaines parties de la terre[122], la protection des personnes et des collectivités[123], incluant l'accompagnement des âmes jusqu'au ciel au moment de la mort[124], la participation à la divine liturgie[125] : toutes fonctions mentionnées dans l'Écriture, où Grégoire puise manifestement.

Il est intéressant de remarquer qu'à la différence d'un Philon, d'un Clément, d'un Origène, Grégoire ne reprend pas à son compte la conception hellénistique selon laquelle chaque astre s'est vu assigner un ange tutélaire avec lequel il va

118. Ainsi faut-il comprendre la double création du monde céleste et de l'univers sensible dans le Poème I, I, 4, 77-100 (PG 37, 422-423). Pour la correspondance entre la liturgie terrestre et celle des anges, voir par exemple Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 43, 52 (SC 384 p. 234) ; P. I, I, 34, 4-9 (PG 37, 515), I, II, 10, 923-925 (col. 747), etc.

119. La ressemblance entre les chœurs angéliques et le mouvement circulaire des astres se retrouve à propos de l'Épiphanie notamment : Or. 19, 12 (PG 35, 1057 B 6-C 12) ; 29, 19 (SC 250 p. 218) ; 38, 17 (SC 358 p. 144) ; P. I, I, 9, 61-63 (PG 37, 461) ; I, II, 34, 198 (col. 959). *Cf.* aussi P. I, I, 34, 4-7 (col. 515).

120. *Cf. supra*, chap. II (I, 3).

121. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172-174) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 44, 3 (PG 36, 609 B 6) ; P. I, I, 7, 16 et 22 (PG 37, 440) ; I, II, 3, 10 (col. 633).

122. Or. 28, 31 (SC 250 p. 174) ; P. I, I, 7, 14-16 (PG 37, 439-440).

123. Or. 42, 37 (SC 384 p. 112) ; P. I, I, 7, 25 (PG 37, 440).

124. Or. 43, 79 (SC 284 p. 298) ; P. II, I, 99 (PG 37, 1451-1452).

125. P. I, I, 7, 26 (PG 37, 440) ; II, I, 13, 69 (col. 1232).

même jusqu'à s'identifier[126] : mais cela nous paraît cohérent avec sa position concernant la nature des anges, liée aux discussions sur le cinquième élément, que nous aborderons dans un moment.

1.3. *Le monde intelligible et l'homme*

Comme nous avons déjà pu l'entrevoir, la dualité de l'homme est ce qui brouille la frontière entre l'intelligible et le sensible : non pas parce que l'homme constituerait au sens strict un mixte, donnant lieu à l'apparition d'une substance intermédiaire entre ces deux domaines, mais parce qu'il participe à la fois de l'un et de l'autre. De ce fait pour lui le monde intelligible se présente non seulement comme l'ensemble des créatures spirituelles que sont les anges, auxquels l'homme est apparenté et avec lesquels il est en communication, mais aussi comme un état ontologique auquel il a part de façon plus ou moins intense. Par l'homme, le monde intelligible s'avance jusqu'à l'intérieur du monde sensible, mais inversement, le monde sensible est aussi comme happé par l'intelligible, dans la mesure où l'homme est principalement esprit et appelé à vivre comme une créature spirituelle sans cesser d'être par nature également matériel : si en son état actuel la matière constitue l'obstacle l'empêchant de recevoir nettement la lumière divine, si l'homme par conséquent aspire à être séparé du corps, la perspective eschatologique est celle de sa réunification, corps et âme, mais sans que celui-ci s'interpose alors comme un écran entre l'âme et Dieu.

Que l'homme fasse d'ores et déjà partie du monde intelligible est un fait évident dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze, qui le désigne explicitement comme un *autre ange* en attribuant à Dieu le projet de placer une créature spirituelle dans le monde sensible pour qu'en lui aussi Dieu puisse être reconnu et glorifié[127]. Toutefois, et en particulier dans un contexte ascétique, c'est son appartenance au monde sensible qui ressort davantage, et Grégoire évoque la situation de l'âme qui ne parvient pas à s'arracher à la matérialité et, engluée et ballottée au hasard, éprouve douloureusement sa séparation d'avec le monde intelligible qui est le sien[128]. Quelle est alors la solution ? il s'agit de rechercher les biens spirituels tout en méprisant sans concession tout ce qui relève du

126. *Cf.* chez Philon, *Gig.* 8 (p. 24), *Opif.* 144 (p. 238), *Plant.* 42 (p. 28) ; chez Clément, *Stromate V*, VI, 37, 2 (SC 278 p. 84), *Stromate VI*, XVI, 142, 4-143, 1 (GCS p. 504) ; pour Origène, *Homilia in Jeremiam*, X, 6 (PG 13, 365 A).

127. *Cf.* Or. 2, 61 et 73 (SC 247 p. 172 et 186) ; 38, 11 (SC 358 p. 126) ; P. I, I, 8, 68-69 (PG 37, 452) repris en I, II, 1, 90-91 (col. 529) ; II, I, 38, 25 (col. 1327).

128. *Cf.* Or. 2, 81 (SC 247 p. 206-208) ; 14, 20 (PG 35, 884 A 10-B 12) ; 37, 4 (SC 318 p. 278) ; P. I, II, 15, 124-130 (PG 37, 775) ; I, II, 16, 22-40 (col. 780-781) ; I, II, 19, 1-9 (col. 787-788) ; II, I, 42, 18-31 (col. 1345-1346) ; II, I, 45, 35-44 (col. 1356).

sensible : aussi le « philosophe » qui a pris ce parti est-il dès ici-bas *avec les anges*, comme en témoigne déjà ce passage du Discours 2 :

« Rien ne me semblait comparable au fait de fermer la porte des sens, passer hors de la chair et du monde (ἐξὼ σαρκὸς καὶ κόσμου), se recueillir en soi-même, sans plus avoir contact avec les réalités humaines, à moins d'une nécessité absolue, converser avec soi-même et avec Dieu, et ainsi vivre au-dessus du visible (ὑπὲρ τὰ ὁρώμενα) et porter en soi, toujours purs (ἀεὶ καθαρὰς), les reflets divins, sans mélange avec les empreintes errantes d'ici-bas (ἀμιγεῖς τῶν κάτω χαρακτήρων καὶ πλανωμένων) ; être et devenir toujours un miroir vraiment immaculé (ἀκηλίδωτον) de Dieu et des choses divines, ajouter de la lumière à la lumière et à une lumière confuse une lumière plus nette, jouir déjà par l'espérance du bien du monde à venir et s'associer à la ronde des anges ; tout en étant encore sur terre, avoir quitté la terre (ἔτι ὑπὲρ γῆς ὄντα καταλιπόντα τὴν γῆν), posé là-haut par l'Esprit[129]. »

Tel est aussi le cas du prêtre, quand bien même il ne serait pas digne de son état dans la mesure où Grégoire le représente comme tel comme un médiateur entre l'homme et Dieu et par là déjà placé dans le monde d'en haut tout en étant encore sur terre[130].

Ce que l'ascèse permet d'obtenir partiellement dès à présent, la mort le concède pleinement dans la mesure où l'homme se retrouve alors sans corps, complètement spiritualisé : l'Église des Bienheureux se confond avec le chœur des anges[131], avec laquelle elle forme pour l'homme encore en chemin *l'autre monde*[132] ; elle est la Jérusalem intelligible, τὴν νοουμένην Ἱερουσαλήμ[133]. Le monde intelligible apparaît alors pour l'homme à la fois comme un « après » et comme un « au-delà » par rapport à la vie présente. Tel est le sort final de celui qui cherche vraiment Dieu :

« Fixer des yeux le Seigneur Dieu en personne et devenir esprit (πνεῦμα γενέσθαι)
Une fois dépouillé de la chair (σάρκ' ἀποδυσάμενος), épaisseur interposée,
Recevoir une place parmi le chœur angélique tout brillant,
Gratifié d'un prix supérieur aux plus grandes peines
Sans plus voir une faible représentation du Tabernacle, comme avant,

129. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96). *Cf.* aussi Or. 8, 5 (SC 405 p. 254) ; 12, 4 (p. 354) ; 26, 13 (SC 284 p. 256) ; P. I, II, 1, 205-214 (PG 37, 538) ; I, II, 3, 5-18 (col. 633-634) ; I, II, 10, 890-893 et 923-925 (col. 744 et 747) ; I, II, 31, 27-32 (col. 913) ; II, I, 1, 194-203 (col. 984-985).

130. *Cf.* Or. 2, 73 (SC 247 p. 186) ; P. II, I, 99, (PG 37, 1451-1452).

131. Or. 7, 17 (SC 405 p. 222) ; 18, 4 (PG 35, 989 B 7-14) ; 24, 19 (SC 284 p. 82) ; P. I, II, 34, 258-259 (PG 37, 964) ; II, II, 8, 325-333 (col. 1598-1599).

132. Or. 15, 5 (PG 35, 920 B 6-C 1) ; P. I, II, 16, 39-40 (PG 37, 781), etc.

133. Or. 8, 6 (SC 405 p. 256) ; 15, 5 (PG 35, 920 B 12-C9) ; 24, 15 (SC 284 p. 72) ; 33, 12 (SC 318 p. 182).

Μηκέθ' ὁρῶν σκηνῆς ἐλαφρὸν τύπον, ὡς τοπάροιθεν,
Ni une image écrite caduque de la Loi,
Mais en contemplant la vérité elle-même par l'œil d'une intelligence pure
Et en ayant sur les lèvres une mélodie festive[134]. »

2. *Grégoire de Nazianze et la question de l'immatérialité des anges*

2.1. *Les anges ont-ils un corps ?*

2.1.1. *Les arguments en faveur d'une corporéité éthérée*

Que les anges soient immatériels semble un point acquis chez Grégoire, tant lorsqu'il les désigne explicitement comme tels, ἄϋλοι[135], que lorsqu'il leur assimile l'ascète chrétien en ce que celui-ci, placé dans la matière, est cependant immatériel, ἄϋλος ἐν ὕλῃ[136]. Ils sont au-dessus de la sensation[137], sans lien avec la chair[138], dont l'épaisseur contraste avec leur subtilité[139]. À la différence de bien des auteurs chrétiens antérieurs[140], Grégoire ne reprend aucunement à son compte l'idée selon laquelle la chute des anges aurait été liée à l'attraction charnelle et l'on peut même supposer que les passages où il nie leur rapport avec la chair (*cf.* note 584) sont une récusation implicite de cette interprétation de Gen. 6, 1-4 et du long développement du premier livre d'Énoch à ce sujet (chapitres 6 à 9).

Toutefois, sachant que la plupart des auteurs avant lui ont attribué aux anges un corps, infiniment plus subtil, certes, que notre corps matériel, mais limitant malgré tout leur spiritualité, et cela à la faveur des spéculations inaugurées par le jeune Aristote et véhiculées par le moyen platonisme sur l'hypothèse d'un cinquième élément, l'éther, entrant dans la composition de l'univers sans participer en rien de la matérialité épaisse des quatre autres, mais composant au contraire l'étoffe de tout ce qui était considéré comme divin dans le monde (les

134. P. II, I, 45, 19-26 (PG 37, 1355). *Cf.* aussi Or. 14, 20 (PG 35, 884 A 10-B 12) ; 31, 25 (SC 250 p. 324) ; P. I, I, 4, 93-96 (PG 37, 423) ; II, I, 34, 77-82 (col. 1313).

135. Or. 2, 5 (SC 247 p. 94) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; P. I, II, 34, 4 (PG 37, 946).

136. Or. 26, 13 (SC 284 p. 256).

137. Or. 2, 18 (SC 247 p. 114) ; 38, 10 (SC 358 p. 124) ; P. I, II, 10, 104 (PG 37, 688).

138. P. I, I, 7, 17-19 (PG 37, 440) ; I, II, 1, 48-50 (col. 526) ; I, II, 3, 5-18 (col. 633-634) ; II, I, 45, 286 (col. 1373).

139. Or. 31, 29 (SC 250 p. 336).

140. *Cf.* p. ex. TATIEN, *Oratio ad Graecos*, XII, 3-4 (éd. Oxford p. 24), ATHÉNAGORE, *Supplique* XXIV, 5 (éd. Oxford p. 58-60).

âmes et l'Âme du monde, les astres, les dieux), il convient de se demander si les anges sont bel et bien pour Grégoire de purs esprits ou s'ils ne seraient pas plutôt des êtres « éthérés » au sens strict du terme.

Car un trait qui les caractérise souvent est leur assimilation à du feu (πῦρ) ou à un souffle (πνεῦμα[141]), conformément au verset 6 du Psaume 103 où Dieu est dit faire de ses anges des souffles et de ses serviteurs une flamme de feu, ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα. Or cela coïncide non seulement avec les désignations usuelles du corps des anges par les auteurs chrétiens, mais également avec leurs protestations pour différencier ce feu et ce souffle du feu et de l'air usuels[142]. Comme le dit J. Pépin, « il s'agit d'un air pur et d'un feu pur, sans rien de commun avec la terre et l'eau ; d'un corps céleste et d'un feu intelligent ; d'un air spirituel et d'un feu immatériel ; d'un air et d'un feu chargés de suggérer la nature intelligible et purificatrice. Vent, feu, fumée ou air, le corps des anges et des démons est subtil et ténu, à l'opposé de l'épaisseur de nos corps humains[143]. » Ces différentes qualifications se retrouvent littéralement chez Grégoire : la nature angélique, le feu ou l'air qui la composent, peuvent être dits purs, καθαρά, immatériels, ἄϋλα, incorporels, ἀσώματα, subtils, λεπτά, célestes, ἐπουράνια, voire intelligents, νοερά[144].

Or tous ces traits figurent dans la description aristotélicienne de l'éther, que les doxographes reprennent à l'unisson, comme en témoigne l'analyse détaillée de J. Pépin dans ce même ouvrage[145]. Bien plus, dans un passage où il cherche à

141. Or. 28, 31 (SC 250 p. 170) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 44, 3 (PG 36, 609 B 6) ; P. I, I, 7, 15 (PG 37, 440) repris en I, II, 1, 33 (col. 524) ; I, I, 34, 6 (col. 515) ; I, II, 3, 10 (col. 633).

142. *Cf.* TATIEN, *Oratio ad Graecos,* XV, 3 (éd. Oxford p. 30) ; CLÉMENT, *Extraits de Théodote,* XI, 2 et XII, 2 (SC 23 p. 80-82) ; MÉTHODE, *De resurrectione,* II, 30, 8 (GCS p. 338) ; BASILE, *De Spiritu Sancto,* XVI, 38 (SC 17 bis p. 380).

143. *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* p. 314-315.

144. Or. 2, 35 (SC 247 p. 134), τῶν νοερῶν φύσεων ; 2, 76 (p. 188), αἱ καθαραὶ φύσεις ; 28, 3 (SC 250 p. 106), οὐράνιον, ὑπερουράνιον ; 28, 31 (p. 170-172), τὴν νοητὴν φύσιν καὶ ἐπουράνιον, ἀσώματος, πνεῦμα δὲ ἀκούει καὶ πῦρ · τὸ μὲν ὡς νοητὴ φύσις, τὸ δὲ ὡς καθάρσιος, νοερὰς δυνάμεις, καθαρὰς φύσεις καὶ ἀκιβδήλους ; 31, 29 (p. 336), νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων ; 38, 9 (SC 358 p. 120), οὐρανίους, εἴτε νοερὰ πνεύματα, εἴτε πῦρ οἷον ἄϋλον καὶ ἀσώματον ; 38, 10 (p. 122), νοεραὶ φύσεις ; 41, 11 (p. 338), ταῖς ἀγγελικαῖς καὶ οὐρανίοις δυνάμεσι ; 45, 2 (PG 36, 624 C 11-12, 625 A 13), πῦρ ὑπερουράνιον, ἄγγελοι οἱ πρῶτοι καὶ νοεροὶ καὶ καθαροί ; P. I, I, 4, 77 (PG 37, 422), νοερὰν φύσιν, οὐρανίην ; I, I, 7, 17, 27-28 (col. 440-441), νοεροί, οὐρανίοισι κάλλεσι ; I, I, 8, 61 (col. 451), καθαροί.

145. P. 316-317 et 245-247 : « En fait, tout dissuade de voir dans la doctrine de l'âme éthérée une profession de "matérialisme", car il est clair que l'éther n'est pas une matière, au sens où l'on oppose ce mot à l'ordre spirituel. Aristote lui-même, dans le *De caelo,* I, 3, a pris grand soin de préciser qu'il n'a rien de commun avec les corps ordinaires, ni pesanteur, ni légèreté, ni génération, ni corruption, ni accroissement, ni diminution, ni altération d'aucune

définir plus précisément ce que peuvent bien être ce feu ou ce souffle dont sont faits les anges, Grégoire, après avoir proposé de voir en eux « soit des souffles intelligents, soit un feu pour ainsi dire immatériel et incorporel », εἴτε νοερὰ πνεύματα, εἴτε πῦρ οἷον ἄϋλον καὶ ἀσώματον, suggère une troisième hypothèse : il pourrait s'agir aussi « d'une autre nature, le plus près possible de ce qui vient d'être dit », εἴτε τινὰ φύσιν ἄλλην, ὅτι ἐγγυτάτω τῶν εἰρημένων[146]. L'on peut comprendre que notre auteur renonce par là à pousser plus loin son enquête et se contente de ces approximations ; mais J. Pépin fait remarquer que l'expression φύσις τις désigne unanimement chez les doxographes la cinquième substance aristotélicienne, en tant qu'elle ne peut être réduite à aucun des éléments connus – contrairement à l'interprétation stoïcienne selon laquelle l'éther ne serait qu'une forme plus subtile de feu[147].

Enfin si l'on se rappelle que pour le jeune Aristote les astres eux aussi sont faits d'éther[148], on ne pourra pas ne pas être frappé par la remarque que Grégoire fait à leur sujet quand à la fin du Poème I, I, 5, *Sur la Providence,* il laisse son lecteur sur cette scène de l'Épiphanie où la création toute entière vient rendre hommage au Christ, les mages et les astres s'unissant pour l'adorer – que la nature de ces astres, ajoute-t-il alors, soit « une nature ignée non nourrie ou bien un corps, celui qu'on appelle le cinquième »,

> Εἴτε τις ἄτροφός ἐστι πυρὸς φύσις, εἴτε τι σῶμα,
> Πέμπτον ὃ δὴ καλέουσι[149].

Non seulement ces expressions rappellent la caractérisation de la nature angélique, en nommant cette fois explicitement le cinquième élément à côté de l'hypothèse d'un feu dépourvu de ses propriétés ordinaires, mais il existe un autre texte où nous le trouvons mentionné, doté des traits suivants, caractéristiques des astres : immatériel, ἄϋλον, emporté par le mouvement circulaire, τὴν κύκλῳ φορὰν φερόμενον, incorporel, ἀσώματον : or ce à quoi Grégoire admet cette fois de l'appliquer, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse dérisoire, c'est à la nature divine elle-même :

sorte. Aussi n'est-il pas étonnant que la tradition doxographique ancienne ait souvent hésité s'il fallait ou non le compter au nombre des corps. [Il cite deux exemples tirés de Tertullien et Atticus, puis conclut] : Au IIᵉ siècle de notre ère, l'éther n'apparaît pas comme un élément matériel banal, mais comme une sorte de "corps incorporel" où les adversaires d'Aristote dénonçaient un montage monstrueux. Au vrai, la cinquième nature dépasse la dualité du sensible et de l'intelligible : elle peut constituer l'étoffe commune des astres et des âmes sans que l'on ait à parler de "matérialisme". » (p. 246-247).

146. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120).

147. *Op. cit.,* p. 316-318.

148. *Ibid.* p. 221-226.

149. V. 68-69 (PG 37, 429).

« Et si nous le disons immatériel, s'il s'agit – comme certains l'ont pensé – du cinquième élément, emporté dans le mouvement circulaire, admettons qu'il soit un cinquième corps immatériel, et s'ils veulent, incorporel, même, suivant le libre mouvement et la fantaisie de leur raisonnement[150]. »

Concluons avec J. Pépin :

« La coïncidence des qualités que l'on prête au corps des anges et de celles par lesquelles se définit le cinquième élément du jeune Aristote, est trop marquée pour être l'effet du hasard ; il y a tout lieu de croire que les théologiens chrétiens, pour dépeindre la corporéité atténuée du monde angélique, se sont référés de près ou de loin à la doctrine péripatéticienne de l'éther, qui présentait effectivement la même ambiguïté[151]. »

Toutefois, sans remettre totalement en cause cet acquis, nous voudrions suggérer que dans le cas qui nous occupe et alors même que Grégoire emploie pour parler des anges le vocabulaire qui caractérise l'éther, faisant usage des mêmes restrictions pour ce qui est de sa corporéité, il ne se rallie pourtant pas, au fond, à cette hypothèse, mais tendrait plutôt à postuler pour les anges une nature strictement immatérielle.

2.1.2. *Réticences*

Si nous commençons par reprendre, en effet, les textes où il mentionne le cinquième corps, nous constatons que dans les deux cas, ce n'est pas aux anges qu'il l'applique, mais aux astres – quand il parle des anges, jamais il ne fait allusion à un cinquième élément – et ce qu'il en retient, c'est surtout l'idée qu'il est à l'origine du mouvement circulaire : dans le cinquième des *Arcana* il est mentionné à propos du cours que suivent les corps célestes, opposé au cheminement de l'homme qui, lui, tend « vers une nature rationnelle », εἰς λογικὴν φύσιν[152]. Dans le Discours 28, ce qui rend absolument ridicule l'idée de l'attribuer à Dieu, c'est que ce dernier se retrouverait alors emporté dans un mouvement de révolution[153]. De plus, ce qui suit immédiatement ce passage et clôt la première partie du raisonnement de Grégoire visant à montrer que Dieu n'est pas un corps, c'est une dernière hypothèse, explicitement dissociée de la précédente, et consistant précisément cette fois à supposer que Dieu aurait un corps angélique :

150. Or. 28, 8 (SC 250 p. 116).

151. *Op. cit.*, p. 317.

152. P. I, I, 5, 65-71 (PG 37, 429).

153. Or. 28, 8 (SC 250 p. 116).

« Et s'ils disent que c'est un autre corps, différent du cinquième, si c'en est un angélique, d'où tirent que les anges sont des corps, et que sont ces corps[154] ? »

On ne saurait exagérer l'importance de ce texte pour le point qui nous occupe : l'on y voit en effet Grégoire prendre doublement ses distances par rapport à l'idée d'un corps angélique éthéré, d'une part parce qu'il distingue explicitement le corps angélique du cinquième élément, d'autre part parce qu'il va jusqu'à émettre clairement un doute sur la corporéité des anges.

Si l'on rajoute à cela le peu de sérieux qu'il prête à la notion d'éther, on aura une raison supplémentaire d'être très réservé sur le rôle qu'il lui attribue dans l'analyse de la nature angélique. Car dans le poème I, I, 5, *Sur la Providence*, son indifférence est patente : il propose les deux opinions sans trancher entre elles et sans chercher le moins du monde à clarifier les notions : « une certaine nature ignée non nourrie », « un certain corps, celui qu'on appelle le cinquième ». Quant au Discours 28, c'est avec des accents polémiques qu'il attaque la représentation convenue du cinquième élément, tout d'abord en dénonçant la mauvaise foi consistant à se représenter Dieu à toute force comme un corps en même temps qu'on lui dénie toutes les qualités des corps[155], puis en reprenant cette idée précisément à propos du cinquième élément, dont il souligne intentionnellement le caractère chimérique en le désignant comme « corps incorporel », σῶμα... ἀσώματον[156].

D'autre part, la seule fois où Grégoire associe explicitement les anges à l'éther, dans le Poème I, I, 7, *Sur les substances intelligentes*, loin de les assimiler, c'est dans le cadre d'une analogie – et par conséquent en maintenant la distance – qu'il les rapproche, à un moment où il cherche à rendre compte de l'incroyable mutabilité des anges vers le mal : les anges et les hommes se situent en effet par rapport à la nature divine absolument immuable respectivement comme l'éther et l'air par rapport à la lumière du soleil :

« D'abord, la nature sacrée de la divinité, toujours immuable ; (...)
En deuxième lieu, les grands serviteurs de la lumière suprême,
Aussi proches du premier bien que l'est
L'éther du soleil ; et en troisième lieu, les airs, ce sont nous[157]. »

154. *Ibid.* : Εἰ δὲ ἄλλο τι παρὰ τὸ πέμπτον φήσουσι, εἰ μὲν ἀγγελικόν, πόθεν ὅτι ἄγγελοι σώματα, καὶ τίνα ταῦτα ; Au vu du texte grec, nous contestons la traduction de P. GALLAY, « s'ils disent que Dieu est le cinquième élément... »

155. Or. 28, 7 (SC 250 p. 112-114).

156. Or. 28, 8 (p. 116).

157. V. 47, 50-52 (PG 37, 442) : Πρῶτον μὲν θεότητος ἁγνὴ φύσις ἄτροπος αἰεί· (...) / Δεύτερον ἀκροτάτοιο φάους μέγαλοι θεράποντες, / Τόσσον πρωτοτύποιο καλοῦ πέλας, ὁσσάτιόν περ / Αἰθὴρ ἠελίοιο. Τὸ δὲ τρίτον ἠέρες ἡμεῖς.

La portée de l'analogie est claire : par rapport à la source du bien qu'est Dieu, les anges sont des récepteurs plus parfaits que les hommes, de même que l'éther reçoit plus purement la lumière du soleil que l'air. Mais il est clair aussi qu'il n'est pas plus question de dire que les anges sont faits d'éther que d'attribuer aux hommes un corps aérien.

La comparaison des hommes et des anges s'avère d'ailleurs éclairante pour cette question. N'oublions pas que pour Grégoire l'homme est appelé à faire partie du monde angélique, partiellement dès ici-bas grâce à l'ascèse, et totalement après sa mort. Dans les deux cas, ce qui est requis, c'est que l'homme s'affranchisse de son corps, dont la matérialité constitue l'écran l'empêchant de communier purement aux réalités divines. Mais bien évidemment, une fois dissociée de son corps sensible, l'âme, qui se trouve déjà parmi les chœurs célestes[158], n'est jamais considérée comme étant revêtue d'un corps immatériel ou éthéré, et cela pour la simple raison que Grégoire a foi dans la résurrection des corps, qui surviendra à la fin des temps. L'âme se retrouve donc provisoirement en présence de Dieu *sans corps*, sans pour autant être privée de subsistance et sans être mise à part des anges. Au contraire, Grégoire l'évoque aussi lumineuse qu'eux, participant à leur liturgie comme un membre de plus du chœur céleste. Et si l'on considère de plus près les termes dans lesquels il évoque cette union avec Dieu, on s'aperçoit qu'un motif qui revient sans cesse est celui du contact direct, à nu, de νοῦς à νοῦς, qui se caractérise précisément en ce que rien d'intermédiaire ne vient s'immiscer entre l'âme et Dieu : ainsi perçoit-il ce dont jouit Gorgonie,

> « ...l'illumination de la Trinité, plus pure et plus parfaite, maintenant qu'elle ne se dérobe plus à l'intelligence enchaînée et dispersée dans les sens, mais que toute entière elle est contemplée par l'intelligence toute entière, possédée par elle et qu'elle éblouit de son éclat fulgurant nos âmes par toute la lumière de la divinité[159]. »

Ainsi se représente-t-il le sort éternel de son père :

> « ayant secoué les entraves corporelles, débarrassé de la fange qui obnubilait l'intelligence, et rencontrant nu l'intelligence première et très pure dans sa nudité (γύμνῳ... νοΐ), ayant mérité, si ce n'est pas trop audacieux à dire, un rang et une liberté angéliques (τάξεως καὶ παρρησίας ἀγγελικῆς[160]). »

158. *Cf.* p. ex. Or. 7, 17 et 21 (SC 405 p. 222 et 232-233) ; 8, 19 et 23 (p. 288 et 296) ; 18, 4 (PG 35, 989 B 7-14) ; P. II, I, 45, 17-26 (PG 37, 1355).

159. Or. 8, 23 (SC 405 p. 296) : ...Τριάδος ἔλλαμψις καθαρωτέρα τε καὶ τελεωτέρα, μηκέτι ὑποφυγούσης τὸν δέσμιον νοῦν καὶ διαχεόμενον ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀλλ' ὅλης ὅλῳ νοῒ θεωρουμένης τε καὶ κρατουμένης καὶ προσαστραπτούσης ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ὅλῳ τῷ φωτὶ τῆς θεότητος.

160. Or. 18, 23 (PG 35, 889 B 9-14).

Ce qui fonde la parenté (οἰκειότης), tant de l'homme que de l'ange, avec Dieu, c'est leur intelligence (νοῦς) : Dieu n'est qu'intelligence et est l'intelligence créatrice ; l'homme est intelligence mais voit celle-ci brouillée par la matérialité du corps auquel elle est unie ; l'ange est intelligence et se trouve voir Dieu purement : faut-il en conclure qu'elle est unie à un corps libre de la lourdeur de la matérialité ? Mais alors, comment expliquer que Grégoire qualifie la nature angélique de dépourvue de forme, ἀειδής[161], et répète inlassablement que les anges sont des êtres simples, ἁπλοῖ[162], que Dieu a fait être instantanément par un acte d'intelligence et qui ne sont perceptibles que par l'intelligence[163] ? Comme les hommes, les anges sont dits νοεροί, dotés d'intelligence, mais contrairement aux hommes, ils sont appelés fréquemment νόες[164], c'est-à-dire non seulement des êtres capables d'activité intellectuelle, mais des intelligences substantielles, sans que jamais notre auteur fasse mention de quoi que ce soit d'autre entrant dans leur constitution.

161. P. I, I, 7, 13 (PG 37, 439).

162. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172), ἀκιβδήλους, sans mélange ; 31, 15 (p. 304) ; 40, 7 (SC 358 p. 208-210), où la composition, affirmée de l'homme, n'est pas envisagée pour la nature angélique ; P. I, I, 4, 40 (PG 37, 418), où l'opposition entre la composition humaine et la simplicité angélique est nette, puisque c'est un seul Dieu qui soutient à la fois les intelligences simples et les « entrelacées », ἁπλῶν τε πλεκτῶν τε νοῶν σθένος ; au vers 92 (col. 425), il parle de nouveau de « nature simple », ἁπλῆ φύσις ; I, I, 7, 17 (col. 440), repris en I, II, 1, 48 (col. 526).

163. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120) : πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους · καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, « il pense d'abord les puissances angéliques et célestes, et la pensée était œuvre » ; 38, 10 (p. 124) : αἱ νοεραὶ φύσεις καὶ νῷ μόνῳ ληπταί, « les natures intelligibles et perceptibles par la seule intelligence ». Notons que cette dernière expression apparaît chez Origène (*Traité des principes*, IV, 3, 15, SC 268 p. 396-398), associée à l'idée d'une incorporéité stricte, à un moment où il cherche à savoir s'il existe un type de substance totalement libre de corporéité, « dans laquelle on ne saurait concevoir ni couleur, ni qualité, ni contact, ni grandeur, mais qui soit perceptible par la seule intelligence » *(in qua neque color neque habitus, neque tactus neque magnitudo intelligenda sit, mente sola conspicabilis)*, ce qui le conduit à affirmer d'une part l'identité de l'ἀσώματον hellénistique et des réalités invisibles de l'Écriture, de l'autre « qu'il existe, même parmi les créatures, certaines substances invisibles en elles-mêmes » *(esse etiam in creaturis quasdam inuisibiles secundum proprietatem suam substantias)*. Cependant, comme il réserve l'incorporéité absolue à la divinité, il enchaîne aussitôt : « Mais celles-ci, bien qu'en elles-mêmes elles ne soient pas corporelles, se servent de corps *(quamuis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus)*, même si elles-mêmes sont meilleures que la substance corporelle. L'éminente substance de la Trinité, en revanche, qui est le principe et la cause de tout, dont tout vient, par laquelle tout est et dans laquelle tout est, il faut croire qu'elle n'est ni un corps, ni dans un corps, mais totalement incorporelle *(neque corpus esse, neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea)*. »

164. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172), νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας ; P. I, I, 7, 14 (PG 37, 439) ; I, I, 8, 62 (col. 451), repris en I, II, 1, 84 (col. 528) ; II, I, 38, 23 (col. 1327).

Nous ne pouvons pas terminer sans relever enfin un commentaire dû à Grégoire lui-même à propos des termes *feu* et *souffle* appliqués à la nature angélique, et qui remet radicalement en question son lien avec le cinquième corps péripatéticien. À la fin du Discours 28, alors que Grégoire achève de déployer sous les yeux de son auditoire l'ensemble des merveilles de la création, il s'attarde à en considérer la partie la plus parfaite qu'est le monde angélique, qu'il décrit, en s'appuyant sur le verset 6 du Psaume 103, comme des « souffles » ou une « flamme de feu ». Mais là ne s'arrête pas sa réflexion et immédiatement il suggère de ne pas prendre au sens littéral ces dénominations – bien sûr, pourra-t-on penser, car l'éther n'est pas un feu ou un air ordinaire, matériel : mais l'argument de notre auteur, nous semble-t-il, va beaucoup plus loin. En effet, il récuse une interprétation littérale de ces appellations *au nom de leur analogie avec les noms de Dieu*, parmi lesquels elles figurent également :

> « On le dit souffle et feu : le premier en tant que nature intelligible, l'autre en tant que purificatrice, car pour la substance première également je connais ces mêmes appellations[165]. »

Il ne s'agirait donc pas de prendre les mots *souffle* ou *feu* dans un sens technique et littéral, comme s'ils désignaient un type d'élément particulier, mais purement et simplement comme des *métaphores* visant à exprimer analogiquement des caractères purement spirituels – de même que quand on les applique à Dieu, ils ne se trouvent entachés d'aucune matérialité, même éthérée[166].

---

165. Or. 28, 31 (SC 250 p. 170-172) : Πνεῦμα δὲ ἀκούει καὶ πῦρ· τὸ μὲν ὡς νοητὴ φύσις, τὸ δὲ ὡς καθάρσιος, ἐπεὶ καὶ τῆς πρώτης οὐσίας τὰς αὐτὰς οἶδα κλήσεις.

166. Il est possible que Grégoire dépende d'EUSÈBE pour cette analyse, vu la proximité du passage correspondant de la *Préparation évangélique,* VII, 15, 14-15 (SC 215 p. 244). Partant de la même référence au Psaume 103, il défend l'immatérialité stricte des anges précisément au nom de l'analogie de leurs désignations avec les noms divins, et conclut son analyse par une énumération des membres de la hiérarchie angélique : « ... lui qui fait de ses anges des souffles et de ses serviteurs une flamme de feu. Ne va pas croire cependant que les êtres dont on vient de parler participent à la substance du feu mortel et terrestre que nous connaissons, non plus qu'à celle des souffles d'un air de nature irrationnelle ; mais de même que Dieu lui-même, qui est incorporel et immatériel, qui est toute intelligence, ou plutôt qui est par nature au-dessus de l'intelligence et au-dessus de toute raison, est appelé d'une manière assez imagée souffle, feu, lumière, et au moyen d'autres dénominations adaptées à des oreilles mortelles, de même par conséquent les divines Écritures, qui appellent les puissances intelligibles et rationnelles du nom d'anges, archanges, esprits, puissances divines, armées célestes, principautés, vertus, trônes, dominations, comme autant de myriades et de myriades d'astres et de luminaires, disent qu'elles sont toutes commandées et régies par le "soleil de justice", en union avec l'Esprit-Saint qui l'accompagne. »

Parvenus au bout de cette réflexion, nous proposons donc d'en tirer les conclusions suivantes. Indéniablement, Grégoire reste tributaire, lorsqu'il parle des anges, de la tradition des auteurs chrétiens liant la nature angélique au cinquième corps aristotélicien qu'est l'éther : nous avons vu combien les lexiques se recoupent, ainsi que les précautions prises pour marquer la différence entre cet élément et la matérialité ordinaire. Mais s'il reprend à son compte le vocabulaire, il n'en va pas de même d'une part avec la réalité que recouvre la notion de cinquième élément, d'autre part avec son attribution aux anges, qu'il désigne de façon insistante comme des natures simples. Selon nous, donc, il ne considère aussi bien l'éther que ses attributs que comme des façons métaphoriques d'exprimer à la fois la nature spirituelle des anges et leur condition de créatures, qui en fait des récepteurs, voire des transmetteurs, mais non des producteurs, de la lumière divine.

Une confirmation supplémentaire en est donnée par ce que B. Otis appelait en 1958 « le défaut majeur[167] » du système cosmologique de Grégoire, à savoir la question connexe de la connaissance que les anges ont de Dieu et la possibilité qui lui est liée de leur détournement de lui. C'est ce que nous allons voir maintenant.

2.2. *Comment les anges connaissent-ils Dieu ?*

2.2.1. *Les données du problème chez Grégoire de Nazianze*

Remarquons au préalable qu'il existe chez Grégoire une tendance constante à confondre les niveaux ontologique et gnoséologique quand il parle des anges : du fait qu'il emploie régulièrement à propos d'eux le lexique de la lumière, il est souvent difficile de déterminer si l'illumination dont ils sont l'objet désigne métaphoriquement l'être qu'ils reçoivent de Dieu ou bien la clairvoyance extrême qui leur permet de le connaître nettement[168]. D'ailleurs, le fait qu'ils soient assimilés à des intelligences, νόες, tend à réduire encore la distinction : car être pleinement, pour un intellect, c'est être en train d'« intelliger » – or étant donné que rien ne vient inhiber leur faculté de connaissance, vu qu'ils reçoivent sans l'intermédiaire d'une chair la lumière divine, ils se trouvent sans cesse actuellement en train de connaître Dieu.

---

167. « Cappadocian Thought as a Coherent System », p. 107 : « Thus the task allotted to the three Cappadocians was to reconstruct the entire Origenist or anti-Irenean position in the basis of the homoiousian theology. (...) The result was a remarkable synthesis with one major flaw. »

168. *Cf.* par ex. Or. 2, 76 (SC 247 p. 188) ; 7, 17 (SC 405 p. 222) ; 18, 4 (PG 35, 989 B 7-14) ; 28, 4 et 31 (SC 250 p. 108 et 172) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 40, 5 (p. 204-206) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 9-625 A 4) ; P. I, I, 7, 50-55 (PG 37, 442-443).

Or il apparaît néanmoins que cette illumination, qui n'est pourtant limitée par rien, n'est pas uniforme : conformément à l'Écriture qui mentionne différents types d'anges[169], et à la suite de la littérature apocalyptique qui évoque abondamment leurs hiérarchies, Grégoire, comme la plupart des auteurs chrétiens avant lui[170], reconnaît une hiérarchie des créatures angéliques, qui se retrouve sous des formes variées mais sans équivoque dans au moins deux passages[171]. Non content de ratifier le fait, il en fait de plus l'explication de ces variations de luminosité en les liant précisément au rang (τάξις) tenu par les anges, comme l'atteste éloquemment ce passage du Discours 28 :

> « Parce qu'elles [les natures spirituelles] sont plus proches de Dieu et illuminées par toute la lumière, il y a bien des chances pour qu'elles soient éclairées, sinon entièrement, du moins d'une manière plus achevée et plus distincte que nous, les uns plus, les autres moins, à proportion de leur rang (εἰ καὶ μὴ πάντη, ἀλλ' ἡμῶν γε τελεώτερόν τε καὶ ἐκτυπώτερον, καὶ ἄλλων ἄλλαι πλεῖον ἢ ἔλαττον κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τάξεως[172]). »

Le rang, ou la proximité de Dieu, ou la perfection variable de la nature, apparaît donc comme ce qui détermine la capacité des créatures angéliques à recevoir en soi la perfection divine, que ce soit au niveau de la connaissance qu'elles ont de Dieu ou, plus fondamentalement, de leur ressemblance ontologique au Créateur. Mais précisément en raison de l'ambiguïté du lexique de la lumière en ce domaine, il arrive aussi à Grégoire d'inverser l'ordre logique

---

169. Chérubins et Séraphins, anges et archanges sont mentionnés dans l'Ancien Testament ; dans le Nouveau, voir par ex. Col 1, 16, Ep 1, 21.

170. *Cf.* p. ex. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre à l'Église de Tralles,* V, 2 (Cerf p. 86) ; *Epître à Diognète,* VII, 2 (Bihlmeyer I p. 145) ; ATHÉNAGORE, *Supplique,* X, 5 (SC 379 p. 102) ; CLÉMENT, *Extraits de Théodote,* XII, 1 (SC 23 p. 82) ; ORIGÈNE, *Traité des principes,* I, 6, 2 (SC 252 p. 198) ; BASILE, *Contre Eunome,* III, 1 (SC 305 p. 148), *Sur le Saint-Esprit,* XVI, 38 (SC 17 bis p. 376) ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses,* XV, 23 (PG 33, 949 B 4-12).

171. Or. 28, 31 (SC 250 p. 272) : « Nous savons seulement qu'il y a des Anges, des Archanges, des Trônes, des Puissances, des Principautés, des Dominations, des Splendeurs, des Ascensions, des Vertus intelligentes ou des Intelligences », ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχάς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας. P. I, II, 10, 103 (PG 37, 688) : au moment de détailler les êtres qui constituent la nature raisonnable, il mentionne « l'ordonnance des plus hauts et des deuxièmes anges », ἄκρων τε δευτέρων τε τάξιν ἀγγέλων.

172. Or. 28, 4 (SC 250 p. 108). L'idée se retrouve identique dans le Discours 34, 8 (SC 318 p. 212), mais appliquée cette fois à l'ensemble des créatures, dont il est dit que « certaines sont plus élevées que d'autres à proportion de leur proximité avec Dieu », κἂν ἄλλα ἄλλων ὑπεραίρῃ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πρὸς Θεὸν ἐγγύτητος. *Cf.* aussi Or. 28, 31 (SC 250 p. 172) où il décrit ces natures spirituelles comme « illuminées de là-haut par la plus pure illumination, ou bien de façon variable à proportion de leur nature et de leur rang », ἐκεῖθεν ἐλλαμπομένας τὴν καθαροτάτην ἔλλαμψιν ἢ ἄλλως ἄλλην κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως καὶ τῆς τάξεως.

des termes pour suggérer que c'est peut-être une inégale illumination qui cause l'apparition de rangs différents – dans la mesure où Dieu choisirait de se communiquer, de se révéler, de manière variable à des créatures dont toute la nature consiste justement à le refléter dans leur être et dans leur intelligence :

> « La deuxième lumière, c'est l'ange, une émanation ou une participation de la première lumière, qui reçoit l'illumination par le fait qu'elle penche vers elle et la sert : je ne sais si le partage de l'illumination est dû au rang qu'elle occupe ou bien si c'est des mesures de l'illumination qu'elle tire son rang (οὐκ οἶδα εἴτε τῇ τάξει τῆς στάσεως μεριζομένη τὸν φωτισμὸν εἴτε τοῖς μέτροις τοῦ φωτισμοῦ τὴν τάξιν λαμβάνουσα[173]). »

Les anges, qui sont toute la lumière que Dieu leur donne, ne sont aussi dans ce cas que la lumière que Dieu leur donne : s'ils sont toute lumière, ils ne sont pas toute la lumière, ou, comme notre auteur l'exprime ailleurs plus poétiquement, si Dieu est comparable à la lumière blanche, les anges, eux, n'en seraient que les irisations : pour que l'arc-en-ciel apparaisse, il faut que le soleil brille ; mais de plus, si, superposées, toutes ces couleurs forment la lumière blanche, il n'en reste pas moins que leur diffraction est nécessaire pour qu'il y ait bel et bien un arc-en-ciel, dont l'harmonie résulte précisément de cette distribution de la lumière en une infinité de nuances partielles :

> « Car telle est la nature des lumières, cependant que la suprême
> Lumière irradie toujours des intelligences moindres par ses rayons,
> Τοίη καὶ φαέων πέλεται φύσις, ἀκροτάτοιο
> Φωτὸς ἀποστίλβοντος ἀεὶ νόας ἥσσονας αὐγαῖς[174]. »

À cette prise de position s'unissent comme en contrepoint deux affirmations concernant Dieu : qu'il est, lui, la source de la lumière et la totalité de celle-ci[175], d'une part, et d'autre part que lui seul est apte à se connaître adéquatement. Le passage du Discours 28 que nous venons de citer se situe précisément dans un contexte où Grégoire dénie à toute créature la capacité de connaître pleinement Dieu :

> « Car tout être céleste, et même un être supracéleste et de nature bien plus haute que la nôtre et plus proche de Dieu, est bien plus éloigné de Dieu et de sa compréhension parfaite qu'il ne nous dépasse, nous, ce mélange composé, bas et incliné par son poids vers le bas (πλέον ἀπέχει Θεοῦ καὶ τῆς τελείας

---

173. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204-206).

174. P. I, I, 7, 6-7 (PG 37, 439) et tout le passage des vers 1 à 19 (col. 439-440).

175. *Cf.* p. ex. Or. 20, 1 (SC 270 p. 56-58) ; 28, 30 (SC 250 p. 168) ; 32, 15 (SC 318 p. 116) ; 40, 5 (SC 358 p. 204), etc.

καταλήψεως ἢ ὅσον ἡμῶν ὑπρεραίρει τοῦ συνθέτου καὶ ταπεινοῦ καὶ κάτω βρίθοντος κράματος[176]). »

Dieu est « la nature première et sans mélange, connue d'elle-même, je veux dire de la Trinité », τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δὲ τῇ Τριάδι, γινωσκομένην[177]. En cela, d'ailleurs, Grégoire ne fait que reprendre à son compte une position partagée unanimement par un Origène, un Basile, un Cyrille de Jérusalem, pour ne citer qu'eux[178], et fondée sur plusieurs passages explicites de l'Écriture[179].

Quant à l'autre élément qu'il faut introduire à propos de l'illumination des anges par Dieu telle que Grégoire l'envisage, c'est bien sûr la question problématique des anges déchus. L'illumination n'est plus alors atténuée, mais purement et simplement supprimée : ces anges sont devenus ténèbres[180]. Mais quelle en est la cause ? Car, comme le fait remarquer B. Otis dans l'article que nous avons déjà mentionné, à la différence de ce qu'exposera un peu plus tard Augustin, Grégoire reste encore en la matière tributaire de la conception platonicienne selon laquelle tout péché est dû à une ignorance : rien de plus inconcevable, dans ce contexte, que l'élection du mal quand on a vu le bien ; ou, en d'autres termes, faire le mal pour le mal apparaît comme un impossible[181].

176. Or. 28, 3 (SC 250 p. 106). Dès l'année 362 Grégoire parlait des anges comme des « pures natures qui contiennent à grand-peine la luminosité de Dieu », αἱ καθαραὶ φύσεις μόλις χωροῦσαι Θεοῦ λαμπρότητα (Or. 2, 76, SC 247 p. 188).

177. *Ibid.* p. 104.

178. *Cf.* ORIGÈNE, *Traité des principes*, IV, 3, 14 (SC 268 p. 394-396) où il est dit explicitement que même les anges ne connaissent totalement aucune des réalités divines ; IV, 4, 8 (p. 220) : « En effet, par sa puissance, il [Dieu] comprend toutes choses et lui-même n'est compréhensible à l'intelligence d'aucune créature *(et ipse nullius creaturae sensu comprae-hensus est)*. Car cette nature auguste n'est connue que d'elle-même *(illa enim natura soli sibi cognita est)*. En effet, seul le Père connaît le Fils et seul le Fils connaît le Père, et seul l'Esprit-Saint scrute même les profondeurs de Dieu. » BASILE, *Contre Eunome*, I, 14 (SC 299 p. 220) : « Or je pense que sa compréhension parfaite ne dépasse pas seulement les hommes, mais toute nature raisonnable (οὐκ ἀνθρώπους μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν λογικὴν φύσιν). Quand je dis nature raisonnable, je veux dire celle qui appartient à la création (τὴν ἐν τῇ κτίσει). C'est du Fils seul en effet que le Père peut être connu, et du Saint-Esprit parce que "personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils" et que "l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu" ». CYRILLE, *Catecheses*, VI, 6 (PG 33, 548 A) où, en s'appuyant sur les mêmes références scripturaires, il oppose la connaissance mesurée qu'ont les anges eux-mêmes de Dieu à celle, parfaite, réservée au Fils et au Saint-Esprit ; la même idée réapparaît en VII, 11 (617 A 6-14) et XV, 23 (949 B 4-952 A 15).

179. *Cf.* les passages les plus souvent commentés de Jn 10, 15 et 1 Co 2, 10.

180. *Cf.* par exemple Or. 6, 13 (SC 405 p. 154) ; 36, 5 (SC 318 p. 250) ; 39, 2 (SC 358 p. 150-152) ; P. I, I, 4, 46-47 (PG 37, 419) ; I, I, 7, 59 (col. 443), etc.

181. « Cappadocian Thought as a Coherent System », p. 102, 110-111.

Dans le cas de l'homme, la chute est aisément compréhensible : tenté par le serpent, la claire vision de Dieu brouillée par le corps qui s'interpose entre lui et l'âme, l'homme cesse, ne serait-ce que pour un moment, de connaître nettement toute la perfection divine et se laisse séduire par un moindre bien, qu'il préfère à Dieu, commettant par là même le mal. Mais l'ange, lui, reçoit pleinement et directement la lumière divine. Centré sur Dieu, il n'est rien d'extérieur qui soit susceptible de l'en détourner par son attrait, puisque lui-même connaît – plus encore, « voit » – en toute clarté que rien n'est préférable à Dieu, le bien suprême : en toute rigueur logique, la chute des anges apparaît comme un impossible. Et de fait, telle est bien la conclusion à laquelle tend Grégoire sans cesse quand il considère la question : les anges sont « de pures natures sans mélange, immuables vers le pire », καθαρὰς φύσεις καὶ ἀκιβδήλους, ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον[182], « plus fermement tournés vers le bien par leur proximité du bien suprême », πρὸς τὸ καλὸν παγιώτεροι τῇ πρὸς τὸ ἄκρον καλὸν ἐγγύτητι[183], « immuables vers le mal et n'ayant que le mouvement vers le bien, puisque étant autour de Dieu et recevant en premier la lumière de Dieu », ἀκινήτους πρὸς τὸ κακὸν καὶ μόνην ἐχούσας τὴν τοῦ καλοῦ κίνησιν, ἅτε περὶ Θεὸν οὔσας καὶ τὰ πρῶτα ἐκ Θεοῦ λαμπομένας[184] ; le fait de ne pécher absolument pas est le fait de Dieu et de la première nature, non composée – « et l'on peut se risquer à dire que c'est aussi le fait de la nature angélique ou qu'elle en est le plus près possible à cause de sa proximité de Dieu », θαρρῶ δὲ εἰπεῖν ὅτι καὶ τῆς ἀγγελικῆς, ἢ ὅτι ἐγγυτάτω τούτου διὰ τὴν πρὸς Θεὸν ἐγγύτητα[185] ; Elle reçoit du Saint-Esprit la perfection de l'illumination, « et une nature qui ne saurait se mouvoir vers le vice », τὸ πρὸς κακίαν... ἀκίνητον[186], « les anges sont absolument inflexibles », πάμπαν ἀτειρέες[187].

Et pourtant, Grégoire est contraint par la foi à reconnaître la chute des anges : à peine a-t-il évoqué leur immutabilité vers le mal qu'immanquablement, il se reprend : ils ne sont pas immuables, mais plutôt difficilement muables, δυσκινήτους[188], s'ils sont plus fermes que les hommes, ils n'échappent pourtant pas au changement[189], ils sont seulement « le plus près possible » de

182. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172).

183. Or. 31, 15 (SC 250 p. 304).

184. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120).

185. Or. 40, 7 (SC 358 p. 208-210).

186. Or. 41, 11 (SC 358 p. 338).

187. P. I, I, 7, 20 (PG 37, 440).

188. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 41, 11 (p. 338) ; P. I, I, 7, 54 (PG 37, 443), où il utilise le terme δύστροπος.

189. Or. 31, 15 (SC 250 p. 304).

l'immutabilité[190]. Quelle explication donne-t-il à ce revirement logique ? Invariablement la même, qui précisément n'est pas d'ordre logique : il faut bien admettre que les anges soient muables, puisque de fait, Lucifer et les démons se sont détournés de Dieu[191].

Au total, l'angélologie de Grégoire présente donc les caractéristiques suivantes : d'une part, les anges sont totalement illuminés par Dieu, c'est-à-dire que leur nature est parfaite, simple, et leur connaissance de Dieu sans faille ; d'autre part, il existe une hiérarchie parmi eux, ce qui manifeste que l'illumination n'est pas uniforme : il existe donc des degrés de perfection ontologique, et par conséquent aussi dans leur capacité de connaissance, bien que toutes deux se caractérisent par une pureté sans altération – de fait, Grégoire ne se préoccupe à aucun moment de rendre compte de cette inégalité entre les anges. Enfin, certains anges se sont malgré tout détournés de Dieu, dont ils ont dès lors cessé de recevoir la lumière.

Comment unifier de façon cohérente cet ensemble ? Grégoire avait à portée de la main la solution proposée par Origène.

2.2.2. *La solution d'Origène*

C'est celle, bien connue, de la satiété des créatures raisonnables. Tout occupées à contempler Dieu, il arrive un moment où elles se lassent de cette activité et se détournent du Bien suprême : pour prix de cette transgression, elles sont condamnées à être revêtues d'un corps, dont la matérialité traduit leur déchéance, mais aussi, en rendant malaisé l'accès à Dieu, leur permet par là de se purifier de cette faute.

Qu'est-ce qui cause la satiété, le κόρος ? L'étude de M. Harl montre clairement qu'elle ne saurait pour Origène être imputée à Dieu : ce n'est pas parce que les êtres raisonnables se mettent à s'ennuyer de Dieu que Dieu lui-même est ennuyeux[192]. La responsabilité est indubitablement celle de la

190. Or. 40, 7 (SC 358 p. 208-210).

191. Le motif est implicite en Or. 31, 15 (SC 250 p. 304), 40, 7 (SC 358 p. 208-210) et 41, 11 (p. 338), mais explicite en Or. 38, 9 et P. I, I, 7, 36-59 (col. 441-443).

192. « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la "satiété" (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », *Studia Patristica* 8 (1966) p. 393 : cette satiété « est lassitude du bien au sens qui rend l'âme responsable de cette lassitude : ce n'est pas le bien qui provoque une suralimentation entraînant le dégoût ; il n'y a pas, au sens strict du terme, "satiété du bien", dégoût provoqué par le bien ; il y a seulement, comme tout le contexte nous entraîne à le comprendre, abandon progressif de l'attention au bien, fatigue et lassitude, négligence. » Voir aussi p. 400-405 où sont détaillées les raisons du contre-sens fait sur la pensée d'Origène à ce sujet à la suite de l'élaboration néoplatonicienne d'une notion de « satiété du bien ».

créature, dont Origène mentionne à plusieurs reprises la négligence coupable[193]. Ce point ne peut être éludé dans la mesure où c'est précisément pour s'opposer à la conception gnostique d'une chute et d'un salut pour ainsi dire automatiques, fondés sur une nécessité de nature, qu'Origène insiste sans se lasser sur le rôle déterminant du libre arbitre dans l'orientation existentielle des créatures rationnelles, avec toutes ses conséquences ontologiques. Mais pour cela, il faut que Dieu ne s'impose pas à la créature : c'est-à-dire qu'à aucun moment chez Origène la contemplation ne revêt une intensité telle que la créature parvienne à sortir pour ainsi dire d'elle-même pour être happée et s'enfoncer chaque fois plus avant en Dieu. S'il est vrai qu'Origène admet explicitement un progrès indéfini dans la contemplation, il est indubitable également que le désir de Dieu est toujours chez lui un désir volontaire, qu'il faut alimenter, ce qui sous-entend que la seule vue de Dieu ne suffit pas à l'entretenir. La contemplation semble progresser comme par paliers, où se réaliserait à chaque fois l'adéquation entre la capacité de la créature et ce qu'elle désire connaître de Dieu : pour avancer encore, il lui faudrait poser un nouvel acte volontaire de désir de Dieu :

> « Ainsi donc, une fois établie l'action incessante envers nous du Père, du Fils et du Saint-Esprit à chacun des degrés de progrès, c'est à peine si un jour nous pouvons contempler la vie sainte et bienheureuse ; c'est en elle que, quand après bien des combats on a pu y parvenir, nous devons persévérer, de telle sorte qu'aucune satiété de ce bien ne nous prenne jamais *(ita perdurare debemus, ut nulla umquam nos boni illius satietas capiat)*, mais que, plus nous percevons de cette béatitude, plus se dilate ou s'accroisse en nous le désir d'elle *(tanto magis in nobis uel dilatetur eius desiderium uel augeatur)*, cependant que c'est avec une ardeur et une capacité croissantes que nous saisissons le Père, le Fils et le Saint-Esprit ou que nous les possédons[194]. »

Comme il ressort clairement de ce passage, se maintenir en Dieu est un devoir et la satiété est toujours possible.

Or cette conception de l'union de la créature raisonnable à Dieu est indissolublement liée chez Origène à la question de sa corporéité. Une question qui traverse tout le *Traité des principes* est celle de la possibilité d'un état incorporel pour la créature. D'un côté la corporéité apparaît nettement comme une conséquence de la chute des créatures raisonnables détournées de Dieu. Ainsi se hiérarchisent les êtres rationnels, depuis ceux qui sont restés dans leur état initial ou n'en ont que légèrement déchu et qui forment les différents anges, jouissant de la contemplation de Dieu, jusqu'à ceux qui, tombés bien plus bas,

193. *Cf. Traité des principes,* I, 3, 8 (SC 252 p. 164) ; I, 4, 1 (p. 166) ; I, 6, 2 (p. 198) ; III, 3, 6 (SC 268 p. 196-198) ; IV, 4, 9 (p. 426).

194. *Ibid.* I, 3, 8 (SC 252 p. 164). D'après le passage correspondant de Migne et de GCS, et conformément à la traduction proposée dans le volume des Sources Chrétiennes lui-même, il faut lire à la fin *capimus* et non *capimur,* qui doit être une coquille. Voir aussi II, 11, 7 (p. 412).

ont revêtu un corps dont la grossièreté varie en fonction de l'importance de leur détournement de Dieu : les astres ont un corps plus subtil que les hommes, eux-mêmes supérieurs aux démons dans ce domaine[195], et tout l'itinéraire de retour à Dieu s'identifie à un affinement progressif de la matière associée à la créature spirituelle, dont les mérites et les progrès font qu'elle va s'amenuisant petit à petit[196].

Mais d'un autre côté, au moins à titre d'hypothèse, Origène envisage également la corporéité comme un état indissociable de la condition créée. Pour bien comprendre en quels termes se pose le problème, il faut rappeler que pour notre auteur il n'y a à proprement parler qu'une création qui mérite d'être considérée pour elle-même : celle des natures rationnelles, qui dans leur état originel, se trouvent dans une absolue identité de condition. Ce n'est qu'à la suite des déterminations commandées par leur libre arbitre qu'elles se diversifient en une hiérarchie allant des anges aux démons, mais incluant aussi comme des états intermédiaires celui des astres et celui des hommes. La nature matérielle, elle, n'est jamais que seconde : c'est un auxiliaire de la création, infiniment malléable, grâce auquel se traduisent ontologiquement les actes du libre arbitre[197].

Or la question du rapport entre ces deux natures revêt une acuité particulière à propos de l'eschatologie. L'interrogation d'Origène est double : d'une part, faut-il admettre un état eschatologique définitif ou bien une succession indéfinie de chutes et de remontées[198] ? d'autre part, une fois la remontée achevée et l'union plénière à Dieu restaurée, dans quel état la créature raisonnable se trouve-t-elle ? est-elle alors absolument incorporelle ou bien dotée d'une corporéité entièrement spiritualisée ? – hypothèse envisageable puisque la nature matérielle est susceptible d'admettre n'importe quelle qualité[199]. Ce qu'il y a de remarquable dans le *Traité des principes*, c'est qu'Origène y laisse la question ouverte, même s'il est vrai que, comme dans le reste de ses œuvres, il semble incliner plutôt pour la deuxième solution. Mais pour le point qui nous intéresse,

195. *Ibid.* I, 6, 2-3 (SC 252 p. 198-202) ; I, 8, 4 (p. 230-232) ; II, 2, 2, (p. 248) ; III, 6, 4 (SC 268 p. 242) ; IV, 4, 8 (p. 422).

196. *Ibid.* II, 3, 3 (SC 252 p. 256) ; II, 11, 7 (p. 412) ; III, 6, 6 (SC 268 p. 246-248) ; III, 6, 9 (p. 252-254) ; IV, 4, 2 (p. 404-406).

197. *Ibid.* II, 9, 2 (SC 252 p. 354-356) ; II, 9, 6 (p. 364-366) ; III, 5, 4 (p. 226) ; III, 6, 7 (p. 268).

198. *Cf.* I, 6, 3 (SC 252 p. 202) à propos du diable ; II, 6, 5 (p. 318-320) à propos de l'âme du Christ ; en II, 3, 3 (p. 256-258), il considère la possibilité d'une existence par intervalles de la matière, recréée à chaque rechute du libre arbitre, et destinée à séparer la créature raisonnable de l'union plénière avec Dieu (voir la note 16, SC 253 p. 145-147) ; en III, 3, 6 (SC 268 p. 248), il envisage au contraire un état final stable.

199. *Ibid.* II, 2, 1 (SC 252 p. 246) ; III, 6 (SC 268 p. 238-254) ; IV, 4, 8 (p. 422).

c'est le rôle qu'il attribue à la corporéité dans son argumentation qui revêt une importance particulière. En faveur de l'incorporéité finale, il souligne en effet, outre que la corporéité, avec ses degrés divers, est une conséquence de la chute, le fait qu'elle est par elle-même un obstacle à l'union plénière avec Dieu, dans la mesure où elle émousse l'acuité de l'intelligence : aussi faudrait-il envisager, dans une perspective eschatologique, une élimination progressive de la matière, liée à une éducation croissante de la créature raisonnable aux réalités incorporelles :

> « S'il est vrai que ce corps corruptible revêtira l'incorruption et ce corps mortel revêtira l'immortalité et qu'à la fin la mort sera absorbée, cela ne signifie pas autre chose que la nécessaire extinction de la nature matérielle *(non aliud quam materialem naturam exterminandam declarat)*, sur laquelle la mort aurait pu avoir prise, puisque ceux qui sont dans le corps semblent bien avoir l'acuité intellectuelle émoussée par la nature de la matière corporelle. En revanche, s'ils sont hors du corps *(extra corpus)*, alors ils échapperont à tous les désagréments d'une perturbation de ce genre[200]. »

Si l'on considère maintenant l'autre face de l'alternative, on voit qu'Origène tend constamment à réserver à Dieu seul l'apanage de l'incorporéité. Il y est certes poussé par l'autorité de l'Écriture : Saint Paul, que lui-même cite, parle d'incorruptibilité finale, ce qui sous-entend la suppression de la corruptibilité mais non celle de la corporéité[201], de la demeure non faite de main d'homme qui nous attend dans les cieux, et qu'Origène comprend comme une allusion au corps glorieux[202], et cela sans mentionner le fait de la résurrection des corps, qui figure dès la préface parmi les points de la règle de foi[203]. Mais il entreprend aussi à plusieurs reprises de justifier rationnellement cette prise de position : la corporéité s'avère être alors comme le stigmate de la condition créée. La question qui se pose en effet à propos des créatures raisonnables est celle de la cause de leur chute. Négligence du libre arbitre, sans aucun doute – la créature est responsable de sa déchéance –, mais comment une telle négligence a-t-elle pu se produire ? La réponse constante d'Origène est que le bien substantiel est le

200. *Ibid.* II, 2, 3, (p. 256). Le passage se poursuit avec l'évocation d'une étape intermédiaire constituée par la corporéité subtile, préalable à l'incorruptibilité totale. *Cf.* aussi III, 6, 1 (SC 268 p. 238) : « Sur ce point, plusieurs demandent si l'essence de la nature corporelle, bien que celle-ci soit purifiée jusqu'à la transparence et devenue profondément spirituelle *(quamuis expurgatae ad liquidum et penitus spiritalis effectae)*, ne semblerait pas s'opposer soit à la dignité de l'image, soit à la propriété de l'unité, du fait que la nature qui est dans un corps semble bien ne pouvoir ni être dite semblable à la nature divine, qui est par excellence incorporelle *(utique principaliter incorporea)*, ni être désignée à proprement parler comme une seule chose avec elle. » L'idée est reprise brièvement en III, 6, 3 (p. 240-242).

201. 1 Co 15, 38-54 *in Traité des principes,* II, 3, 2 (SC 252 p. 254).

202. Rm 8, 21 *in Traité des principes,* III, 6, 4 (SC 268 p. 242-244).

203. Préface 5 (SC 252 p. 82).

propre de la nature divine : toutes les créatures n'ont le bien que par accident puisqu'elles le reçoivent et sont donc, à la différence de Dieu, capables du bien comme du mal :

> « Mis à part le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il n'appartient substantiellement *(substantialiter)* à aucun être d'être immaculé, mais la sainteté est dans toute créature une chose accidentelle *(accidens res)* ; or ce qui survient par accident peut aussi dépérir *(quod autem accidit, et decidere potest*[204]). »

D'où vient, par contraste, l'immutabilité absolue de Dieu dans le bien ? de l'absolue simplicité de sa nature, qui exclut toute diversité[205]. Or dans le passage où il développe ce point, Origène lie explicitement la composition à la corporéité, non seulement parce que celle-ci, bien sûr, en tant que seconde nature générale, n'existe qu'en composition, mais aussi en ce qu'inversement l'intelligence (la première nature générale) va de pair avec la simplicité :

> « Mais l'intelligence pour se mouvoir ou agir, n'a pas besoin de lieu corporel, ni de grandeur sensible ni d'un état corporel ou de couleur, et elle n'a absolument aucun besoin de ce qui est propre au corps ou à la matière *(neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis uel materiae propria sunt)*. C'est pourquoi cette nature simple et toute entière intelligence *(simplex et tota mens)*, pour se mouvoir ou faire quelque chose, ne peut avoir aucun retard ni aucune hésitation, de peur que la simplicité de la nature divine ne semble, par un ajout *(adiunctionem)* de ce genre, être dans une certaine mesure limitée ou inhibée *(circumscribi uel inhiberi)*, que ce qui est le principe de tout ne se retrouve composé et divers *(compositum... et diuersum)*, et que ne soit multiple et non un *(multa, non unum)* ce qui, étranger à tout mélange corporel, doit de toute nécessité être constitué, pour ainsi dire, de la seule forme de la divinité *(sola... deitatis specie*[206]). »

La créature, elle, n'est pas immuable, ne serait-ce que parce que pour être, elle a dû passer du néant à l'être ; elle ne possède pas le bien substantiellement mais accidentellement. Elle n'est donc pas entièrement unifiée, elle n'est donc pas pure intelligence, mais intelligence en composition, intelligence liée à un corps qui en est la limite. Au moment même où Origène affirme l'existence de réalités créées invisibles, c'est-à-dire incorporelles, il précise :

204. *Ibid.* I, 5, 5 (p. 192) ; la même idée est reprise en I, 8, 3 (p. 226-228), II, 9, 2 (p. 354-356), IV, 8, 8 (SC 268 p. 422).

205. *Ibid.* I, 1, 6, (p. 100) : *Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens ; uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte* μονάς, *et ut ita dicam* ἑνάς, *et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae uel mentis est.*

206. *Ibid.*

> « Mais celles-ci, bien qu'en elles-mêmes elles ne soient pas corporelles, se servent de corps *(quamuis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus)*, même si elles-mêmes sont meilleures que la substance corporelle. L'éminente substance de la Trinité, en revanche, qui est le principe et la cause de tout, dont tout vient, par laquelle tout est et dans laquelle tout est, il faut croire qu'elle n'est ni un corps, ni dans un corps, mais totalement incorporelle *(neque corpus... neque in corpore..., sed ex toto incorporea*[207]). »

Et lorsqu'au contraire il définit l'incorporel, il lui attribue en propre l'indivisibilité :

> « Car il est impossible avec un incorporel de parler de partie ou qu'une division se produise[208]. »

Qui dit mutabilité dit corporéité. Comme ce qui explique la chute des créatures raisonnables est précisément leur union accidentelle avec le bien, auquel elles ne sauraient, étant créées, s'identifier absolument, il faut bien par là même admettre que tout en étant principalement raisonnables, elles sont aussi, puisque créées, corporelles, et l'union à Dieu se réalise alors par le moyen de ce corps, apte à recevoir une qualité entièrement spirituelle si bien que, d'obstacle, il se transforme en parfait transmetteur de la lumière divine[209] : mais comme il reste corps, il est aussi toujours potentiellement grossier, traduisant ontologiquement les variations du libre arbitre[210]. Il vaut la peine de citer la récapitulation de la fin du traité, où il apparaît bien que la nature corporelle, tout en étant autre chose que la nature raisonnable (Origène parle toujours d'*adjonction* d'un corps à la nature raisonnable, dont la fragilité première se situe au niveau du libre arbitre), se trouve en même temps indissociablement liée à elle comme une manifestation de la condition créée de celle-ci :

> « Toute créature, donc, est distinguée auprès de Dieu comme comprise dans un nombre ou une mesure déterminés : le nombre pour les êtres raisonnables, la mesure pour la matière corporelle ; comme il était nécessaire que la nature intellectuelle se servît de corps *(necesse erat uti corporibus intellectualem naturam)*, car on la conçoit comme muable et convertible par le fait même de sa création *(quae et commutabilis et conuertibilis depraehenditur ea ipsa conditione, qua facta est)* – ce qui en effet n'était pas et a commencé à être s'avère être par là même d'une nature muable, et c'est pourquoi il n'a pas non plus substantiellement ni la vertu, ni la malice, mais par accident –, puis donc, comme nous l'avons dit, que la nature raisonnable était muable et convertible, de telle sorte qu'elle se

207. *Ibid.* IV, 3, 15 (SC 268 p. 396-398).

208. *Ibid.* IV, 4, 4 (SC 268 p. 408) : *Impossibile namque est de incorporeo partem dici aut diuisionem aliquam fieri. Cf.* aussi I, 2, 6 (SC 252 p. 122).

209. *Ibid.* II, 2, 2 (SC 252 p. 246-248) ; voir aussi I, 6, 4 (p. 204-206) ; IV, 4, 2 (SC 268 p. 404-406).

210. *Cf.* III, 6, 6-7 (SC 268 p. 246-250).

servît, selon ses mérites, du vêtement d'un corps, de telle ou telle qualité, divers lui aussi *(ita ut pro meritis etiam diuerso corporis uteretur indumento illius uel illius qualitatis)*, il fallait nécessairement que Dieu, qui connaissait d'avance les variations futures des âmes ou des puissances spirituelles, fît aussi la nature corporelle *(necessario ita etiam naturam corpoream faceret)* qui pût, par la mutation de ses qualités, se changer en tout ce que la situation exigerait, au gré du Créateur[211]. »

Que conclure de cette étude ? que pour Origène la corporéité fait partie de la réponse au pourquoi de la chute des créatures raisonnables : tant qu'elle perdure, l'éloignement de Dieu reste possible – et c'est pourquoi, dans la perspective d'un état final stable, sa subsistance pose un problème, car l'intelligence émoussée posséderait alors une propension à se détourner de Dieu qui ne saurait être définitivement éludée. Mais ne serait-ce pas là précisément la marque de la condition créée des êtres raisonnables ? La créature en vient à se détourner de Dieu parce qu'elle n'est unie qu'accidentellement au bien : si pour Origène la cause de la chute réside exclusivement dans le libre arbitre – contre les gnostiques il affirme une fois et une autre la responsabilité de la créature dans la détermination de son destin – il apparaît néanmoins que la condition pour que le libre arbitre ait la latitude d'exercer ce choix est que se maintienne une certaine distance – celle de la condition créée – entre l'être raisonnable et Dieu, distance qui se traduit chez notre auteur en termes de corporéité : alors que l'incorporéité divine manifeste sa pleine adéquation à soi-même, bien suprême, la corporéité de la créature, pour subtile qu'elle soit, laisse subsister, ne serait-ce que potentiellement, un certain écart entre Dieu et elle, si bien que l'union ne peut être maintenue que par un acte volontaire positif du libre arbitre : la créature raisonnable néglige-t-elle de le poser, la voilà privée, au moins partiellement, de sa participation au bien divin : la distance se creuse et que se passe-t-il ? la corporéité s'accroît.

2.2.3. *La perplexité de Grégoire*

Il devient aisé maintenant de mesurer la distance qui sépare Grégoire d'Origène. Pour ce dernier, toute hiérarchie des créatures raisonnables est la conséquence des choix divers du libre arbitre : au commencement, ainsi que dans l'état final, il y a identité de condition entre toutes les créatures raisonnables, toutes unifiées en Dieu. Grégoire, lui, comme nous l'avons vu[212], admet une hiérarchie des anges sans la lier aux déterminations de leur libre arbitre : il parle à ce propos de rang, d'illumination variable mais non de désir plus ou moins intense de Dieu, et ne se préoccupe guère d'en rendre compte

211. *Ibid.* IV, 4, 8 (p. 422).

212. *Cf. supra*, chap. II (II, 2.2.1).

davantage. Chez Origène, l'union à Dieu ne se conserve que par des actes incessants du libre arbitre tendu volontairement vers Dieu : la créature est toujours menacée par le relâchement, la négligence, qui l'en éloignerait. Si Grégoire, surtout en contexte ascétique, gémit sur la lourdeur du corps qui inhibe la volonté, il accorde en revanche également une large part à l'attraction inverse : la créature qui se laisse prendre, pour ainsi dire, au jeu de Dieu, se met à le désirer d'autant plus qu'elle le connaît mieux et se trouve impliquée dans une spirale ascendante où se succèdent moments de recherche haletante à la poursuite du Dieu qui se dérobe et moments où il se livre et où l'âme se perd dans sa contemplation. Dans les deux cas, l'initiative revient à Dieu, c'est lui qui attire, qui alimente et accroît le désir de la créature :

> « À mon avis, c'est pour que par son caractère saisissable il (Dieu) attire à soi (ἕλκῃ πρὸς ἑαυτό) – car ce qui est absolument insaisissable ne saurait être espéré ni entrepris – et que par son caractère insaisissable il soit admiré ; admiré, qu'il soit davantage désiré (ποθῆται πλέον), désiré, qu'il purifie, purifiant, qu'il nous rende semblables à Dieu (θεοειδεῖς ἐργάζηται) : et nous une fois devenus tels, qu'il converse dès lors avec nous comme avec des familiers – osons un peu de folie : voilà Dieu uni à des dieux et connu d'eux, et autant peut-être qu'il connaît déjà ceux qui sont connus de lui[213]. »

Sans aller peut-être jusqu'à parler de finitude objective de Dieu chez Origène[214], nous voyons clairement en tous cas chez Grégoire l'efficace de l'infinité divine, sa force d'attraction qui capte, sans contrainte, certes, mais irrésistiblement, tout le désir de la créature, laquelle, subjuguée par la beauté de Dieu, ravie par cet « océan d'être[215] », n'aspire plus qu'à s'y enfoncer sans cesse davantage. S'il est vrai que dans tous ces passages il s'agit de l'ascension de l'homme, et non de l'ange, vers Dieu, il n'en demeure pas moins que la plénitude de la contemplation et de l'union va de pair avec la subsistance de cette attraction : les Bienheureux tout comme les anges sont, rappelons-le, un chœur, une ronde : ils sont *autour de Dieu*, centrés sur Dieu[216].

L'on voit alors combien pour Grégoire l'hypothèse de la corporéité des créatures raisonnables, telle que la présente Origène, semble s'imposer pour unifier en un tout cohérent ses propres conceptions. Elle lui permettrait de rendre compte de façon plus satisfaisante de la hiérarchie des anges, puisque lui ne la fait pas reposer sur le libre arbitre : ce rang, ou cette illumination limitée,

213. Or. 38, 7 (SC 358 p. 116). Voir aussi Or. 2, 75-76 (SC 247 p. 188-190) ; 14, 33 (PG 35, 903 A 8-14) ; 21, 1 (SC 270 p. 110-112) ; 26, 17 (SC 284 p. 272) ; 28, 13 (SC 250 p. 128) ; 32, 15 (SC 318 p. 116) ; 39, 8 (SC 358 p. 164) ; 40, 5 (p. 204) ; P. I, I, 7, 8-11 (PG 37, 439) ; I, II, 1, 15-18 et 560-564 (col. 523 et 564) ; I, II, 10, 980-984 (col. 751).

214. *Cf.* B. OTIS, *art. cit.*, p. 102.

215. Or. 38, 7 (SC 358 p. 114).

216. *Cf. supra*, chap. II (II, 1.1 *in fine*).

qu'il pose sans parvenir à les justifier totalement, se comprennent sans difficulté dès lors qu'on suppose que les anges ont un corps : selon le degré de subtilité qui lui aura été conféré, ils se retrouveront plus ou moins aptes à recevoir la lumière divine, ce qui fonderait par là leur mutuelle hiérarchisation.

D'autre part et surtout, grâce à cette hypothèse, Grégoire pourrait offrir une solution viable au problème de la chute des anges. Car comme le faisait remarquer B. Otis dans son article[217], l'infinité divine et son pouvoir d'attraction rendent impossible, une fois que la créature en a pris conscience, la satiété : Dieu est toujours plus que ce que la créature peut contenir, et il se montre comme tel. La seule façon d'expliquer qu'elle puisse s'en détourner serait de supposer une atténuation de la claire vision qu'elle a de la beauté divine, et de fait, telle est l'explication de Grégoire en ce qui concerne l'homme, dont la chair s'interpose comme un écran entre lui et Dieu. Nous avons vu comme pour Origène il suffit que la distance soit infime pour que le libre arbitre devienne capable du mal et non seulement du bien – il ne s'agit pas bien évidemment d'attribuer aux anges l'épaisse corporéité humaine : une corporéité subtile, éthérée, créerait la distance infinitésimale suffisante pour laisser la place à la possibilité d'un léger obscurcissement de la vision de Dieu et par là expliquerait pourquoi certains anges s'en sont détournés.

Or nous ne trouvons rien de tel chez Grégoire : jamais il ne mentionne la corporéité à propos de la hiérarchie angélique, même implicitement : loin de parler en effet d'une illumination atténuée, voilée ou obscurcie, il la dit plénière au moment même où il affirme qu'elle est mesurée, ou limitée, selon le rang occupé[218]. Quant à la chute des anges, elle le laisse dans un embarras éloquent, comme nous avons pu le voir[219] : il l'admet comme un fait sans parvenir à l'intégrer à sa réflexion théologique et à chaque fois s'avoue vaincu en corrigeant, sans plus d'explication, le ἀκίνητος en δυσκίνητος au moment où il doit caractériser la nature angélique. Comme il est certain que la solution origénienne lui était connue, cette perplexité même ne peut donc que traduire, à notre avis, le fait qu'il la récuse, et vient confirmer ce que nous avions établi à propos de l'éther : pour Grégoire, il n'est pas question d'admettre une corporéité, même subtile, des anges.

217. P. 107-110.

218. *Cf.* par ex. Or. 28, 4 (SC 250 p. 108).

219. *Cf. supra*, chap. II (II, 2.2.1).

Chapitre III
Le ciel

Nous entendons ici parler du ciel visible. Grégoire a recours pour le désigner à des vocables divers, dont le plus courant est bien sûr οὐρανός, qui apparaît partout dans son œuvre. Les autres termes témoignent du double ancrage, biblique et philosophique, de sa pensée, mais ce dernier est de loin prédominant au niveau du lexique. Sa conception du ciel s'intègre dans la représentation d'un monde fait de sphères concentriques, supportant les astres et planètes et animées de mouvements de révolution autour de la terre, qui en constitue le centre fixe. Par là s'expliquent les acceptions de κύκλος que l'on rencontre dans son œuvre : à partir de son sens premier de « cercle » ou « cycle » (spatial ou temporel), il en vient à désigner toute sphère céleste, comme la région où a lieu le mouvement circulaire d'un certain nombre de corps célestes[1], voire même le ciel dans son ensemble, en tant que mû circulairement[2]. Dans les Poèmes, nous trouvons également à plusieurs reprises πόλος, l'axe des pôles, qui par métonymie devient le ciel tout entier en rotation autour de cet axe[3]. En revanche, le terme biblique στερέωμα n'apparaît que cinq fois dans toute son œuvre, toujours en prose, et les deux seules occurrences où il signifie effectivement « firmament » sont regroupées dans un passage du Discours 28 où Grégoire évoque la vision d'Ezéchiel en reprenant les principaux éléments de la

1. P. I, I, 5, 46, 49 et 50 (PG 37, 427-428) : il s'agit alors du cercle du zodiaque ; Or. 28, 29 (SC 250 p. 166) ; P. II, I, 38, 16 et 19 (PG 37, 1326-1327).

2. P. I, I, 9, 98 (PG 37, 464) ; I, II, 11, 3 (col. 752) ; I, II, 16, 25 (col. 780) ; II, II, 5, 68 (col. 1526).

3. Quatre occurrences sur sept ont ce sens : P. I, I, 5, 52 (PG 37, 428) ; I, II, 25, 120 (col. 822) ; I, II, 34, 10 (col. 946) ; II, II, 7, 61 (col. 1555) ; et le P. I, II, 2, 205 (col. 594) mentionne le « troisième ciel », τριτάτοιο πόλου, où saint Paul a été ravi (*Cf.* 2 Co 12, 2). Les deux autres emplois (P. I, II, 34, 16, col. 947 et II, I, 12, 171, col. 1178), où il signifie « axe » figurent aussi dans un contexte où il s'agit de la rotation du ciel.

description de l'Écriture[4] : on ne peut donc dire à proprement parler que ce terme fait partie de son vocabulaire.

Le ciel est aussi fréquemment désigné par ses constituants : le soleil, ἥλιος, la lune, σελήνη, ou, en poésie, son équivalent μήνη[5], et les astres, ἄστερες le plus souvent, parfois aussi ἄστρα[6]. Grégoire ne mentionne les planètes que quatre fois, en les opposant aux astres fixes, mais sans s'attarder à les différencier davantage[7]. Cette distribution des éléments du ciel correspond à ce que l'on peut trouver déjà dans le *Timée*[8] et constitue le cadre cosmologique commun à toute cette partie du monde hellénistique. Mais lorsque Grégoire se limite à mentionner ensemble le soleil, la lune et les astres, il peut très bien avoir puisé dans la Bible aussi cette énumération[9], qui du reste ne fait que reproduire ce qu'une observation élémentaire découvre aux regards. Néanmoins, quand il s'agit de termes bibliques plus spécifiques, comme φωστήρ, « luminaire », les occurrences sont beaucoup plus rares dans son œuvre : les quatre fois où ce terme est employé en prose, c'est dans un sens métaphorique ; il ne désigne les astres qu'en poésie, et par deux fois seulement[10], cependant qu'il arrive aussi à Grégoire de recourir au terme λαμπτήρ comme à un synonyme[11]. Enfin, à la différence de ce que l'on peut trouver chez d'autres auteurs de l'Antiquité tardive, στοιχεῖον, « élément », n'en vient jamais à désigner chez lui les astres et seul le Discours 6, de l'année 362, se permet un écart par rapport à son sens usuel lorsqu'il mentionne « le ciel, la terre et la mer, et ce monde tout entier »

4. Or. 28, 19 (SC 250 p. 140). Il s'agit d'Ez. 1, 15-28.

5. Notons la répartition rigoureuse du lexique dans ce cas : σελήνη apparaît 15 fois en prose et seulement 2 fois dans les Poèmes, alors que μήνη, absent de la prose, est employé à 8 reprises dans les Poèmes.

6. En prose, nous avons 47 fois ἄστηρ et 7 fois ἄστρον ; dans les Poèmes, le premier est employé 24 fois et le second 7 fois. Les termes sont parfois employés métaphoriquement. L'adjectif ἀστερόεις, « étoilé », est poétique et qualifie toujours le ciel.

7. Or. 14, 32 (PG 35, 901 B 1-2) ; Ep. 81, 2 (Belles Lettres p. 104) ; P. I, I, 5, 67 (PG 37, 429) et II, I, 38, 21 (col. 1327).

8. 36 B 6-37 A 3.

9. *Cf.* p. ex. Or. 6, 15 (SC 405 p. 158-160) ; 14, 23 (PG 35, 88 A 14-15) ; 28, 30 (SC 250 p. 168-170) ; 32, 8 (SC 318 p. 100) ; 33, 9 (p. 174) ; pour les références bibliques, on peut se reporter à Ps. 135, 7-9 ; 148, 3 ; Eccl. 12, 2 ; Sir. 43, 1-10 ; Is. 13, 10 ; Mc 13, 24 ; 1 Co 15, 41, etc.

10. P. I, I, 32, 19 (PG 37, 512/2), poème qui du reste semble n'être pas authentique (*Cf.* H. M. WEHRHAHN, « Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz », *Studia Patristica* 7 (1966) p. 343-344) ; P. I, II, 2, 21 (col. 580). Voir dans la Bible, Gen. 1, 14 ; Sap. 13, 2 ; Sir. 43, 7 par exemple.

11. Or. 2, 15 (SC 247 p. 108) ; P. I, II, 2, 23 (PG 37, 580), et au sens figuré dans le P. II, I, 11, 564 (col. 1068).

comme « le grand élément de Dieu à l'ample renommée », τὸ μέγα τοῦ Θεοῦ στοιχεῖον καὶ περιβόητον[12].

Cependant la notion même de ciel, loin d'être univoque, recouvre dans son œuvre deux réalités distinctes : d'une part le ciel visible, d'autre part également, et au moins aussi souvent, le domaine des anges et des bienheureux. Le contexte indique habituellement duquel des deux il s'agit, et Grégoire les différencie explicitement à la fin du Poème I, I, 4, *Sur le monde,* lorsqu'il appelle le monde intelligible créé comme domaine pour les anges « l'autre ciel », οὐρανὸς ἄλλος, sans le confondre par conséquent avec le ciel visible qui fait partie du monde sensible donné en partage à l'homme[13]. Toutefois les deux ne sont pas sans rapport dans la mesure où les cadres cosmologiques dans lesquels se meut l'Antiquité tendent constamment à rapprocher, quand ce n'est pas à confondre, le ciel et les astres avec les réalités intelligibles et divines[14]. Après un rappel de ce contexte, nous tâcherons donc de situer plus précisément la façon dont Grégoire de Nazianze envisage le statut du ciel visible, d'une part par rapport à Dieu, et d'autre part à la limite de l'intelligible et du sensible.

I. – LE RAPPORT DU CIEL AVEC LE DIVIN DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Cette croyance commune, qui se reflète si souvent dans la littérature, a été rationalisée et systématisée dans la philosophie grecque, qui l'a de ce fait dotée de traits spécifiques dont beaucoup se retrouvent dans la façon qu'a Grégoire de parler du ciel.

1. *Le* Timée *et l'*Epinomis

La première partie du discours de Timée, qui s'attache à esquisser les principes de la constitution de l'univers en son entier, ne distingue pas d'abord le ciel du reste du monde : il s'agit pour lui de situer le monde sensible par rapport à son modèle intelligible et d'exposer la manière dont le démiurge, en en faisant le vivant total sensible, l'a conformé le plus possible au paradigme. Dans

12. Or. 6, 14 (SC 405 p. 158).

13. P. I, I, 4, 93 et tout le passage des vers 93 à 100 (PG 37, 423).

14. *Cf.* p. ex. les trois définitions qu'ARISTOTE donne du mot en *De caelo,* I, 9 (278 B 12-21) : « la substance du dernier orbe de l'univers (...) dans laquelle nous disons que réside aussi la totalité du divin, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν ; ce qui se trouve entre le monde sublunaire et le dernier orbe, qui contient la lune, le soleil et les planètes ; ou bien la totalité de l'univers embrassé par ce dernier orbe. »

tout ce passage, donc, le terme οὐρανός, utilisé à plusieurs reprises, n'est qu'un synonyme de κόσμος ou de τὸ πᾶν, qui reviennent plus fréquemment, comme l'atteste par exemple l'interrogation sur la pluralité des mondes : à la question de savoir s'il existe un ou plusieurs « cieux » ou même une infinité, πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον[15], Timée répond quelques lignes plus loin par l'unicité du « monde » :

> « C'est pourquoi l'auteur du monde n'en a fait ni deux, ni une infinité, mais celui-ci est l'unique, le seul ciel de son espèce à avoir été engendré et il continuera de l'être », Διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται[16].

C'est à propos de l'âme du monde que le ciel est évoqué pour la première fois comme tel. L'organisation interne de celle-ci, en effet, correspond à la configuration des différents mouvements célestes, qu'elle prend en charge dès lors que le corps du monde a été placé en elle[17]. Lors donc que Platon conclut qu'« ainsi naquirent, d'une part le corps visible du ciel, et de l'autre, invisible, mais participant au calcul et à l'harmonie, l'Âme, la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres intelligibles qui sont éternellement[18] », il opère déjà un glissement vers le sens usuel du mot « ciel » en désignant par là le cosmos, c'est-à-dire, plutôt que l'univers entier, sa partie située hors des confins de la région terrestre. Ce ciel est par son mouvement à l'image de l'éternité des intelligibles, il devient le support du temps, dont les repères sont alors disposés par le démiurge, sous la forme des « sept planètes », dans chacune des orbites du cercle de l'Autre, et c'est ainsi que nous voyons apparaître le soleil, la lune et les cinq planètes connues à cette époque[19].

Mais – et c'est là le point qui nous intéresse – suivant cette conception, les astres apparaissent d'une part comme des vivants[20], d'autre part dotés de prééminence par rapport à tous les autres êtres placés par le démiurge dans l'univers : ils constituent en effet « l'espèce des dieux célestes », οὐρανίων θεῶν γένος[21], « les dieux visibles et engendrés », θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν[22],

15. *Timée,* 31 A 1-3 : « Avions-nous donc raison d'affirmer qu'il y a un seul ciel, ou n'était-il pas plus juste de dire qu'il y en a beaucoup, voire une infinité ? »

16. *Ibid.* 31 B 2-4.

17. *Ibid.* 36 B 6-37 A 3.

18. *Ibid.* 36 E 5-37 A 3.

19. *Ibid.* 37 C 6-38 E 1.

20. *Ibid.* 38 E 5-6 : δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη, « ces corps, attachés par des liens animés, furent engendrés vivants. »

21. *Ibid.* 39 E 10-40 A 1.

22. *Ibid.* 40 D 5.

car ce sont eux qui imitent le plus, par la régularité de leur mouvement, l'éternité des intelligibles – d'où leur hiérarchisation entre les fixes, qui suivent le mouvement du Même, et les « errants », qui subissent aussi l'influence du mouvement de l'Autre[23]. Bien plus, ils reçoivent eux aussi un pouvoir démiurgique, puisqu'ils se voient charger de la tâche de produire le reste des vivants inférieurs, aériens, aquatiques et terrestres, dans leur partie mortelle[24].

C'est donc strictement en termes d'analogie qu'il faut comprendre le statut du ciel – pris au sens large de cosmos – dans le *Timée* : le ciel est dans le domaine sensible à la fois ce qu'est le paradigme et ce qu'est le démiurge au niveau de l'intelligible. Il est le vivant total sensible fait sur le modèle du vivant total intelligible, le temps dans lequel il est pris est l'image mobile – sensible – de l'éternité, sa régularité imite l'immutabilité de l'intelligible et l'immortalité que lui a octroyée le démiurge son incorruptibilité absolue ; son mouvement imite, lui, la vie plus pleine de l'intelligible, son pouvoir démiurgique est à l'image de celui de son auteur, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν[25]. Il est donc dans le sensible ce qui participe le plus étroitement de l'intelligible, dont il reçoit par là même la qualité de divin, et il existe entre tous les autres êtres sensibles et lui le même rapport, au niveau du sensible, qu'il y a entre lui et l'intelligible ou le démiurge. C'est aussi pourquoi Timée attribue aux astres une nature ignée et une forme sphérique[26], qualités qui toutes deux correspondent au plus haut degré de perfection sensible[27]. Nous pourrions donc dire, pour reprendre un terme platonicien, que le ciel joue le rôle d'une médiété[28] entre l'intelligible et les parties inférieures du monde sensible.

Dans ses grands traits, le ciel de l'*Epinomis* ne diffère guère de celui du *Timée* : situé au sommet du monde sensible, il est lui aussi doté d'une âme[29], cependant que les astres qui le composent, faits de feu[30], se répartissent de même entre les fixes d'une part et de l'autre le soleil, la lune et les cinq

23. *Ibid.* 40 A 2-B 8.

24. *Ibid.* 41 A 3-D3, 42 D 5-43 A 6.

25. *Ibid.* 42 E 8-9.

26. *Ibid.* 40 A 2-8.

27. *Ibid.* 31 B 5-8, 32 B 4-8 et 33 B.

28. Μεσότης : *cf. ibid.* 31 B 9-32 B 1.

29. *Epinomis,* 981 E 5-6, 983 C 1-5, D 6-E 3.

30. *Ibid.* 982 A 8-B 2.

planètes[31], tous étant caractérisés par la régularité[32] et l'éternité[33] de leur mouvement et s'identifiant là encore à des dieux visibles[34].

Mais, comme nous l'observions dans le chapitre précédent[35], le démiurge a ici été remplacé par l'âme du monde, si bien que ce dernier en vient à constituer à lui seul une totalité, incluant en soi non seulement tout le sensible, mais également l'intelligible présidant à sa mise en forme. Cela constitue l'une des causes de la révolution inaugurée par le dialogue : le monde y devient en effet pour la première fois l'objet d'un culte, et en lui, le ciel en vient tout naturellement à occuper la première place, détrônant du même coup les dieux traditionnels de la cité :

> « Quant aux dieux que sont Zeus, Héra et tous les autres, qu'on les range comme on veut, selon le même principe, et qu'on s'en tienne fermement à cette règle ; mais pour les dieux visibles, les plus grands, les plus vénérables, qui regardent partout avec la plus grande acuité, il faut dire que les premiers sont la nature des astres et tout ce que nous percevons avoir été engendré par eux », θεοὺς δὲ τοὺς ὁρατούς, μεγίστους καὶ τιμιωτάτους καὶ ὀξύτατον ὁρῶντας πάντῃ, τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρων φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα[36].

Comme le fait remarquer A.-J. Festugière, le culte du ciel venait à combler deux manques : d'une part la désaffection dans laquelle étaient tombés les cultes des cités à la suite de l'absorption de ces dernières dans l'empire d'Alexandre, d'autre part la diffusion nécessairement trop réduite de la connaissance de l'intelligible telle que la concevait Platon, du fait de la propédeutique exigeante requise pour devenir apte à accéder à ce domaine[37]. Le ciel apparaissait alors comme une divinité universelle, à la fois en tant que commune et en tant qu'accessible à tous les hommes[38] – même si l'*Epinomis*, en faisant de l'astronomie la véritable piété, en réservait encore par là la pratique à une élite ; il s'impose comme la plus haute manifestation du divin dans le sensible, soit, comme le propose l'Athénien, que les astres soient purement et simplement des dieux (car un point acquis est le fait qu'il s'agisse d'êtres animés et intelligents),

31. *Ibid.* 986 B, E, 990 A 7-B 2.

32. *Ibid.* 982 A 7-8, C 5-D 3.

33. *Ibid.* 981 E 6-982 A 3.

34. *Ibid.* : θεῖον γένος ἄστρων, « l'espèce divine des astres » (981 E 4), θεοὺς αὐτούς... ἢ θεῶν εἰκόνας, « dieux eux-mêmes... ou images de dieux » (983 E 6-984 A 1), θεῶν τῶν φανερῶν, « les dieux visibles » (984 C 8).

35. *Cf. supra*, chap. II (I, 2).

36. *Epinomis*, 984 D 2-7.

37. *Cf. La révélation d'Hermès Trismégiste*, tome II, p. 157, 161-168.

38. *Epinomis*, 984 A 4-B 1.

soit (ce qui serait sans doute plus conforme à la pensée habituelle de Platon, pour qui le sensible n'est jamais qu'une réalité seconde) qu'ils soient « des images des dieux, comme des statues réalisées par les dieux eux-mêmes[39] », et donc supérieurs à n'importe quelle réalisation humaine.

Notons pour finir que c'est dans ce dialogue qu'est mentionné pour la première fois parmi les éléments primordiaux l'éther, doté d'un statut intermédiaire entre le feu, qui reste l'élément le plus noble, et l'air[40].

Au point où nous en sommes et en nous limitant à ce bref aperçu du *Timée* et de l'*Epinomis*, nous pouvons dire que sont d'ores et déjà contenus en germe dans ces deux dialogues les principaux motifs qui allaient structurer la réflexion philosophique ultérieure à propos du ciel. C'est ce que nous allons voir maintenant.

2. *Développements philosophiques ultérieurs : la divinité du ciel*

Si l'on excepte l'épicurisme, c'est en effet une constante de toute la philosophie grecque postérieure à Platon : le ciel est considéré comme divin. Cette affirmation est le point de convergence de plusieurs aspects, qui sont ceux sur lesquels reviennent l'un après l'autre tous les différents courants philosophiques : il s'agit de la question de l'intelligence des astres, liée à celle de leur substance et celle du mouvement du ciel.

2.1. *Les astres, des êtres intelligents et divins*

Bien évidemment, la question n'a pas la même portée dans un système matérialiste comme peuvent l'être celui des stoïciens et, à un degré moindre, celui du jeune Aristote, et dans la conception dualiste la plus fréquemment représentée pour laquelle le sensible et l'intelligible sont deux niveaux irréductibles de la réalité : mais dans les deux cas, il est remarquable que l'activité des astres soit évoquée dans les mêmes termes que l'activité intellectuelle, vue comme l'activité divine par excellence.

39. *Ibid.* 983 E 6-984 A 2 : ἢ γὰρ θεοὺς αὐτοὺς ταῦτα ὑμνητέον ὀρθότατα, ἢ θεῶν εἰκόνας ὡς ἀγάλματα ὑπολαβεῖν γεγονέναι, θεῶν αὐτῶν ἐργασαμένων, « ou bien on célébrera en eux, très justement, de véritables dieux ; ou l'on y verra des images des dieux, comme des statues fabriquées par les dieux eux-mêmes. »

40. *Ibid.* 984 B 6-D 1, 984 E 4-985 B 3. Il s'agit peut-être d'un développement de *Timée,* 58 D 1, où l'éther est défini comme « la partie la plus pure de l'air », ἀέρος τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος.

Sans reprendre dans les détails l'imposante étude de J. Pépin à propos de la théologie cosmique du jeune Aristote, il faut rappeler que du *De philosophia* « les principaux articles étaient la divinité du monde dans sa totalité et dans ses parties, la divinité de l'intelligence universelle, celle du ciel, des astres et de l'éther[41] ». Ce que J. Pépin met en relief, c'est que tant les témoignages sur le *De philosophia* que les objections qui lui sont adressées ne perdent leur incohérence (ou du moins leur caractère hétéroclite) que si l'on suppose que le dialogue postulait une commune étoffe pour le ciel et pour l'âme : l'éther – sachant que par ailleurs son caractère divin est une doctrine certaine du *De philosophia*[42]. La divinité attestée des astres, qui suppose qu'ils aient une âme intelligente, et d'une intelligence éminente, cesse d'être incompatible avec leur caractère igné, leur forme sphérique, leur mouvement circulaire, dès lors que l'éther s'impose comme le cinquième élément, distinct de tous les autres – à tel point que les doxographes hésitent à le compter au nombre des corps[43] – et rassemblant en soi précisément tous ces traits :

> « Au vrai, la cinquième nature dépasse la dualité du sensible et de l'intelligible : elle peut constituer l'étoffe commune des astres et des âmes sans que l'on ait à parler de "matérialisme[44]". »

Or dans les œuvres de la maturité, il est à noter qu'Aristote maintient comme une constante ce double caractère des astres et du ciel en son entier : ils sont faits d'éther[45] et ils sont divins[46]. Nous reviendrons dans la prochaine section sur la question de leur mouvement, où se cristallise la rupture d'Aristote avec le monisme de ses premiers écrits.

Le *Traité du monde*, quant à lui, empreint d'aristotélisme, considère lui aussi les astres comme des corps divins, σωμάτων... θείων, ἃ δὴ καλεῖν ἄστρα εἰώθαμεν, et le ciel comme le lieu de leur résidence[47] ; il maintient que « la substance du ciel et des astres est ce que nous appelons éther », οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρων οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, « un élément distinct des quatre autres », στοιχεῖον οὖσαν ἕτερον τῶν τεττάρων, « sans mélange et

41. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 171.

42. J. Pépin cite le témoignage de Cicéron, *De natura deorum*, I, 13, 33 (*Op. cit.*, p. 142 et tout le développement p. 151-170).

43. *Cf.* les témoignages invoqués par J. Pépin, *op. cit.*, p. 246.

44. *Ibid.* p. 247.

45. *Cf. De caelo*, I, 3 (270 B 4-16), II, 7 (289 A 11-35) ; *Métaphysique*, XII, 8 (1073 A 31-32).

46. *Cf. De caelo*, I, 9 (278 B 14-15), II, 1 (284 A 2-13), 3 (286 A 11) ; *Métaphysique*, XII, 8 (1074 A 30-31, B 2-3).

47. *Traité du monde*, 2 (391 B 14-19).

divin », ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον[48]. Bien plus, il va jusqu'à reprendre la division de l'ensemble de la réalité entre le monde supralunaire, où règne l'éther et doté d'une nature divine, et le monde sublunaire où dominent la génération et la corruption, caractéristiques des quatre autres éléments[49]. Alors même qu'il vient d'insister sur la transcendance du dieu qui cause le mouvement et l'harmonie du tout sans y être lui-même mêlé, il persiste à situer ce dieu dans le ciel comme dans son lieu propre, où règnent une lumière très pure et une régularité indéfectible[50].

Le monisme des stoïciens étant beaucoup plus radical, ce n'est pas au ciel qu'ils réservent la divinité : c'est l'univers tout entier qui est à la fois exclusivement corporel et divin. Le principe corporel actif qu'est le feu artiste ou « logos » assure partout la spécification de la matière et la cohésion de l'univers. Pour cette raison également, les stoïciens n'admettent pas l'hétérogénéité introduite par Aristote entre l'éther et les autres éléments. Ils en viennent donc à réduire l'éther au feu lui-même[51], en tant qu'il est capable d'une pureté bien plus excellente que celle du feu ordinaire, grâce à l'appui de l'étymologie admise dans l'Antiquité : αἰθήρ viendrait non pas tant de ἀεὶ θεῖν, « courir toujours », que de αἴθειν, « brûler[52] ». Toutefois eux aussi reconnaissent que là où ce feu très pur se trouve concentré, c'est dans le ciel[53] : les astres en sont composés[54] et le ciel est la partie du monde la plus proche déjà de l'état de conflagration auquel l'univers est voué, quand tous ses éléments se seront convertis en feu[55]. Ce feu est par ailleurs le logos réparti dans tous les êtres, mais présent plus spécialement dans les êtres dotés d'intelligence, dont il est la cause[56]. Ici encore on retrouve cette parenté entre le ciel et l'intelligence, qui

48. *Ibid.* (392 A 5-9).

49. *Ibid.* (392 A 29-34).

50. *Ibid.* 6 (400 A 3-17).

51. *Cf.* Diogène Laërce, VII, 137 (SVF II, 580), Cicéron, *De natura deorum*, II, 24, 63 (SVF II, 1067) ; Philon, *Aet.* 102 (p. 144-146), passage où est discutée la conception qu'a Chrysippe de la conflagration.

52. *Cf.* Philon, *Confus.* 156 (SVF II, 664).

53. *Cf.* Cicéron, *De natura deorum*, II, 118 (SVF II, 593).

54. *Cf.* Achilles, *Isagoge*, 11 (SVF II, 682) : ... πυρὸς δὲ τοῦ θείου καὶ ἀϊδίου καὶ οὐ παραπλήσιον τῷ παρ' ἡμῖν · τοῦτο γὰρ φθαρτικὸν καὶ οὐ παμφαές, « mais [les astres sont faits] d'un feu divin, éternel, et qui ne ressemble pas à celui qu'on trouve chez nous : car celui-ci est corruptible et n'est pas toute lumière. »

55. *Cf.* Cicéron, *De natura deorum*, II, 118 (SVF II, 593).

56. Stobée, *Eclogae*, I, 25, 3 (SVF I, 120) : Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρονιμόν, πύρινον (δὲ) πυρὸς τεχνικοῦ, « Zénon dit que le soleil, la lune et chacun des autres astres sont doués d'intelligence et de réflexion, et ignés, faits du feu artiste. »

tend dans l'ensemble de la doctrine à prendre la coloration éthique caractéristique du système stoïcien, car c'est au nom de cette parenté que l'homme est moralement invité à conformer sa sagesse à la sagesse du tout, donnant par là son assentiment à ce qu'il est au plus profond de lui-même : une partie du feu subtil qui configure en l'assimilant progressivement à soi toute la matière passive de l'univers – et qui donc est à bon droit reconnu comme divin[57].

Que penser, dans ce contexte, de la position de Philon ? Que les astres soient divins est un motif récurrent dans son œuvre[58]. Mais c'est lui rendre justice que de reconnaître aussi, comme nous l'avons vu brièvement dans le précédent chapitre[59], que, tout divins qu'ils soient, ils ne sont jamais confondus avec « Dieu ». Certains passages sont explicites sur ce point, en particulier quand il s'agit des piliers de la foi d'Israël, dont le Dieu est le Dieu créateur et le Dieu unique. Ainsi le *De Decalogo* réfute-t-il la divinisation des éléments du monde, y compris du ciel, au nom de la monarchie divine :

> « Ceux qui se font les adorateurs (προπολοί τε καὶ θεραπευταί) du soleil et de la lune, du ciel tout entier et de l'univers, et des parties principales qu'ils renferment, comme si c'étaient des dieux, s'égarent totalement (διαμαρτάνουσι), cela va sans dire, puisqu'ils glorifient les sujets de préférence au souverain (τοὺς ὑπηκόους πρὸ τοῦ ἄρχοντος ἀποσεμνύνοντες[60]). »

Quel sens faut-il alors donner à cette « divinité » du ciel ? Probablement celui d'une ressemblance particulière avec la nature divine qui, sans combler l'abîme séparant la condition créée de celle du Créateur, fait que le ciel, par ce qu'il est, est un intermédiaire privilégié montrant aux hommes dans une certaine mesure les qualités de la nature divine[61]. Tel est le sens de la hiérarchie que Philon établit dans les *Questions sur la Genèse*, par laquelle la réalité se trouve divisée en trois parties : le monde intelligible, qui est incorporel, le ciel sensible, fait d'« une cinquième et divine substance », et pour finir le monde sublunaire, fait des quatre éléments et soumis à la génération et à la corruption[62]. Pour ce qui est

57. *Cf.* ACHILLES, *Isagoge*, 11 (SVF II, 682) et d'autres témoignages sur Zénon à propos de la divinité de l'éther (SVF I, 154), du feu (SVF I, 157), etc.

58. *Cf. Decal.* 104 (p. 96) ; *Opif.* 45 (p. 168) ; *Gig.* 8 (p. 24) ; *Spec.* I, 20 (p. 20), etc.

59. *Cf. supra*, chap. II (I, 3, début).

60. *Decal.* 66 (p. 74-76). Voir aussi *ibid.* 53 (p. 66-68), *Confus.* 173 (p. 140), *Quaest. Gen.* III, 1 (p. 14), *Opif.* 45-46 (p. 168-170), *Spec.* I, 20 (p. 20), etc.

61. *Cf. Quaest. Gen.* IV, 1 (p. 144-146) ; *Decal.* 102-105 (p. 94-96), à partir d'une réflexion sur les rapports entre l'hebdomade et la monade.

62. *Op. cit.* IV, 8 (p. 166) ; citons intégralement ce qui concerne le ciel : *Secunda [mensura], juxta quam constructum fuit sensibile coelum in quinto [elemento], particeps mirabilis divinae essentiae, immutabile secundum illud, et quasi similiter se habens.* « La seconde (mesure), selon laquelle a été construit le ciel sensible dans le cinquième (élément), qui a une

de la substance composant le ciel, on trouve certaines fluctuations dans l'œuvre philonienne : certains passages pourraient laisser penser que les astres sont faits de feu[63], une fois au moins Philon affirme explicitement que la substance du ciel échappe à notre connaissance, contrairement aux trois éléments que sont la terre, l'eau et l'air, et il énumère toute une série d'hypothèses en les renvoyant finalement dos à dos[64] ; mais le plus souvent il se rallie à l'hypothèse de l'éther[65] (qu'il lui arrive aussi de confondre avec le feu[66], à l'instar des stoïciens), en isolant toujours, de toutes façons, l'élément « ciel » du reste des composants du monde visible. Cette précision a son importance dans la mesure où cela permet à Philon de rapprocher étroitement le ciel de l'âme, que ce soit sous la forme d'une analogie, comme dans le *De plantatione* où le regard, capable d'appréhender « jusqu'aux confins de l'éther » le ciel, « la plus pure partie de l'univers », reproduit au niveau sensible l'aptitude qu'a l'âme de saisir l'être[67], ou le plus souvent par une assimilation pure et simple des deux niveaux : l'âme du sage aspire aux réalités les plus hautes « en marchant dans l'éther[68] », elle est « un ciel sur terre », οὐρανὸν ἐπίγειον, semblable à l'éther visible (τὸ ὁρώμενον αἰθέριον) par sa luminosité, son ordre et sa stabilité[69] ; et inversement le ciel lui-même est dit bienheureux, éminemment capable de contemplation[70].

participation admirable à la divine essence, est d'après cela immuable et se comporte en quelque sorte de la même façon. » Cette cinquième essence est dite quelques lignes plus loin « sensible et périodique » *(sensibilis et periodicae)*, ayant reçu en partage une part incorruptible. Une tripartition analogue entre, cette fois, Dieu, le ciel et le monde sublunaire, se retrouve avec les mêmes caractéristiques en *Spec.* I, 13-20 (p. 18-20), où les astres apparaissent pour ainsi dire comme des « dieux par délégation ».

63. *Cf.* par ex. *Mos.* II, 133 (p. 250) ; *Spec.* I, 85-97 (p. 62-68).

64. *Somn.* I, 21-24 (p. 30-32).

65. *Plant.* 3 (p. 24), 21-22 (p. 32) ; *Her.* 79 (p. 204), 87 (p. 208).

66. *Deus* 78-79 (p. 100-102) ; *Confus.* 156-157 (p. 128).

67. *Op. cit.*, 20-22 (p. 32).

68. *Quaest. Gen.* IV, 46 (p. 222) où il semble possible de reconnaître derrière l'arménien le terme grec αἰθεροβατοῦσα qui figure entre autres dans la même perspective en *Her.* 238 (p. 282) et *Spec.* I, 37 (p. 32) ; dans ce dernier texte, l'âme est dite alors accompagner les astres dans leur révolution.

69. *Her.* 86-88 (p. 208).

70. *Quaest. Gen.* VI, 188 (p. 424) ; *Gig.* 8 (p. 24).

2.2 *Le mouvement des astres et leur rapport au divin*

2.2.1. *Automotricité*

Il résulte de ce qui précède que le ciel, en vertu de sa substance, déploie dans l'univers sensible une activité proprement divine : du fait qu'il s'apparente à l'âme, il a les actes d'un vivant ; comme il est composé de l'élément le plus subtil et ce, à l'état pur, il atteint naturellement le plus haut degré de perfection dont une âme soit capable et est donc de ce fait doté d'une intelligence suprême. C'est ainsi qu'est comprise la régularité des mouvements célestes, qui force unanimement l'admiration : étant le vivant le plus parfait, le ciel n'est pas soumis aux variations qui caractérisent ce qui est perfectible ; le mouvement circulaire propre aux astres est perçu comme l'expression adéquate de leur condition de vivants parfaits, capables de se mouvoir eux-mêmes d'emblée et constamment de la manière la plus achevée. L'argument est explicite chez Aristote, pour qui l'éther, qui forme l'étoffe du ciel et des astres, est défini comme « le corps dont le mouvement naturel est le mouvement circulaire », ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν[71], sachant que ce mouvement est non seulement naturel (ce qui explique la continuité de la révolution des astres[72]), mais est la translation première, plus parfaite que tous les autres mouvements naturels dans la mesure où elle n'est limitée par rien[73] et où son point d'arrivée coïncide toujours avec son point de départ – d'où sa divinité :

> « En effet, il n'y a rien de supérieur à cela [ce qui est divin] qui le puisse mouvoir, car un tel être serait plus divin que lui ; il n'a nul défaut ; il ne manque d'aucune des perfections qui lui sont propres. C'est donc d'un mouvement indéfectible que, logiquement, il doit se mouvoir : car si toutes les choses mues s'arrêtent quand elles arrivent dans leur lieu propre, pour le corps mû circulairement c'est le même lieu dont il part et auquel il aboutit[74]. »

71. *De caelo*, I, 2 (269 A 6-7) ; *cf.* II, 3 (285 B 7-12), 7 (289 A 13-16).

72. *Ibid.* 269 B 3-10.

73. *Ibid.* 269 A 18-30.

74. *Ibid.* I, 9 (279 A 33-B 3) : Οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστι ὅ τι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐδέν, οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν. Καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως · πάντα γὰρ παύεται κινούμενα ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον, τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ. En II, 1 (284 A 2-11), il précise de plus que ce mouvement est celui qui règle les autres, ce qui confirme que le ciel, qui en est animé, est bel et bien divin.

La variété des mouvements célestes elle-même s'explique par l'effort constant d'adéquation de chacun des corps célestes à ce mouvement premier, circulaire et uniforme : le premier ciel, qui atteint pleinement sa fin, a donc directement un mouvement unique – aussi constitue-t-il ce qu'il y a de plus divin dans le monde – tandis que les astres situés entre lui et le monde sublunaire l'atteignent plus difficilement, par des mouvements multiples[75].

C'est dans la même perspective que le *Traité du monde* rend compte de la plus ou moins grande régularité des mouvements de l'univers par la distance plus ou moins grande des parties par rapport au dieu, qui se trouve, lui, au sommet. C'est donc à la fois la qualité substantielle des parties du monde et les caractères de leurs mouvements qui sont déterminés par leur proximité du premier dieu : le monde supralunaire est fait d'éther et est aussi celui où règnent l'harmonie et l'ordre les plus évidents[76].

Dans un autre contexte mais là aussi convergentes, les affirmations des stoïciens concernant les mouvements du ciel tendent à en souligner la divinité : si le monde tout entier constitue le seul être, le grand vivant total et divin, le principe de sa divinité qu'est le feu, tout en pénétrant ses moindres parties, est naturellement porté vers le haut et se concentre donc dans le ciel[77]. C'est parce qu'ils se meuvent toujours que les astres sont appelés dieux ; c'est d'ailleurs à partir de la régularité de leur mouvement que les hommes ont conçu l'idée du divin[78]. C'est au ciel que réside le principe recteur du monde[79]. Le mouvement circulaire dont le ciel est animé atteste son excellence par rapport au reste du monde, dont les éléments sont limités au mouvement rectiligne[80], et s'explique par le feu dont il est composé ainsi que par sa proximité de la nature divine[81].

Quant à Philon, une des caractéristiques les plus notables qu'il attribue au ciel est qu'il ne saurait errer : les corps célestes suivent leur route sans dévier du poste qui leur a été assigné[82] et cela les configure d'une part à l'âme – la sphère des fixes est en effet au niveau cosmique la réplique de l'ἡγεμονικόν et les sphères des planètes, au mouvement moins régulier, celle de la partie inférieure de l'âme[83] – d'autre part à Dieu lui-même, caractérisé par sa stabilité absolue[84].

75. *Ibid.* II, 12 (292 B 1-25).

76. *Traité du monde,* 2 (392 A 5-30) et 6 (397 B 24-398 A 1).

77. ACHILLES, *Isagoge,* 4 (SVF II, 255).

78. AETIUS, *Placita,* I, 6 (SVF II, 1009, p. 300, l. 5-8).

79. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 139 (SVF II, 644).

80. AETIUS, *Placita,* I, 12, 4 (SVF II, 571) ; PHILON, *Quaest. Ex.* II, 81 (SVF II, 561).

81. PHILON, *Prov.* II, 74 (p. 208).

82. *Her.* 87-88 (p. 208).

83. *Her.* 233 (p. 278-280) ; *Decal.* 102-105 (p. 94-96) ; *Somn.* I, 33-34 (p. 36).

84. *Opif.* 45 (p. 168-170) ; *Her.* p. 101, n. 4.

Il est à noter qu'il suit souvent de près par ces correspondances les représentations majeures du *Timée* en ce qui concerne les astres, dieux visibles, et que cela constitue un ensemble à peu près homogène dans son œuvre, si l'on excepte la page du *De somniis* que nous avons déjà mentionnée, où figure un bon aperçu de l'ensemble des questions débattues à propos du ciel, pour lesquelles il conclut à la perplexité de l'homme, réduit à de pures conjectures[85].

Nous constatons que dans cet ensemble, les astres sont régulièrement vus comme automoteurs, du fait que l'élément dont ils sont exclusivement constitués, feu ou éther, est lui-même un principe actif doté d'une grande mobilité, et qu'ils s'apparentent à l'âme dont le propre est de se diriger soi-même sans requérir nécessairement pour ce faire une action extérieure. C'est d'ailleurs un des traits par lesquels ils peuvent être dits divins puisqu'ils bénéficient par là de l'autarcie propre aux êtres divins – même si, du fait qu'ils sont toujours vus comme des dieux de second rang, on reconnaît qu'ils tiennent leur autonomie d'une instance supérieure, comme dans le *Timée* le démiurge, après avoir produit les corps célestes et leur âme, les abandonne à leur mouvement naturel en leur déléguant par ailleurs une partie de son pouvoir démiurgique.

2.2.2. *Le cas d'Aristote et le rôle du premier moteur immobile*

S'il nous semble, parvenue à ce point, nécessaire de revenir un peu plus sur Aristote, c'est à cause de la divergence nette de sa position en la matière puisque pour lui le dieu suprême, loin d'avoir délégué aux astres la faculté de se mouvoir par eux-mêmes, demeure à tout instant le principe de leur mouvement. Le cœur du livre VIII de la *Physique*, dont les conclusions seront reprises et appliquées aux premiers principes de la *Métaphysique*, consiste en la démonstration de l'impossibilité pour un moteur de se mouvoir soi-même. Ce qui est mobile, en effet, est ce qui possède en puissance, mais non encore en acte, une perfection donnée : c'est la communication de cet acte qui lui permet littéralement d'actualiser cette potentialité et le passage d'un terme à l'autre constitue précisément le mouvement. Pour qu'il y ait mouvement, il faut donc d'une part que soient présents simultanément ce qui est en acte et ce qui est sous le même rapport en puissance[86], d'autre part bien évidemment que ce qui est destiné à

85. *Somn.* I, 14-24 (p. 28-32). L'un des problèmes abordés est précisément celui du mouvement des astres, pour lequel Philon reste indécis, à cause de sa perplexité devant leur nature : ont-ils une intelligence ou lui sont-ils étrangers ? leur mouvement est-il le résultat d'un choix ou seulement de la nécessité ? (§ 22 p. 32).

86. *Physique,* VIII, 4 (255 A 34-35) : Ἀεὶ δ' ὅταν ἅμα τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὦσι, γίνεται ἐνίοτε ἐνεργείᾳ τὸ δυνατόν, « or c'est toujours quand sont ensemble l'actif et le passif, que parfois ce qui est en puissance passe à l'acte. »

être mû ne possède pas encore en acte la perfection à atteindre – sans quoi le terme de son mouvement serait d'ores et déjà atteint. « Il est donc impossible que ce qui se meut soi-même se meuve soi-même en totalité », ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὑτό, car cela voudrait dire qu'il est à la fois en acte et en puissance (c'est-à-dire non en acte) sous le même rapport puisque le mobile, τὸ κινητόν, « est mû en puissance et non en acte », δυνάμει κινούμενον, οὐκ ἐντελεχείᾳ – il est seulement « en marche vers l'acte », εἰς ἐντελεχείαν βαδίζει, lequel, tant qu'il y a mouvement, est encore imparfait, ἀτελής – alors que le moteur, τὸ κινοῦν, lui, « est d'ores et déjà en acte », ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν. Un automoteur au sens strict serait donc une absurdité du type d'un être à la fois et sous le même rapport chaud et non chaud[87]. Il faut donc en conclure que tout ce qui a l'air d'être automoteur ou bien n'est en fait mû que de l'extérieur, ou bien comporte en soi une partie mue et une partie motrice, laquelle est nécessairement sous ce rapport immobile.

Or comme par ailleurs ce qui est moteur tout en étant mû a été démontré n'être qu'un intermédiaire dans la transmission du mouvement et non une cause de mouvement à proprement parler[88], il faut supposer qu'au bout de la chaîne il existe un premier moteur absolument immobile, c'est-à-dire non susceptible d'être mû : sans quoi il ne saurait y avoir aucun mouvement[89].

Par là s'explique chez Aristote le statut réel du ciel : comme il est clair qu'il est mû, il doit nécessairement être mû par un autre et être, en dernier ressort, comme tout ce qui est mû, sous la dépendance du premier moteur immobile. L'excellence du ciel apparaît alors davantage par la qualité de son mouvement. En effet le mouvement circulaire et uniforme de la sphère des fixes réunit en soi à la fois les qualités de continuité et de simplicité[90] propre à ce qui est parfait et assure par là la pérennité du mouvement de l'univers, pérennité dont le caractère nécessaire a été démontré au début du livre VIII[91].

Ce que le livre XII de la *Métaphysique* apporte à cette analyse, c'est une étude plus attentive des caractères du premier moteur, qui n'est pas sans avoir des répercussions sur la conception aristotélicienne des mouvements célestes. Si la *Physique* a établi la nécessaire hétéromotricité du ciel sur la base de celle de tout ce qui est mû, Aristote dans la *Métaphysique* fait un pas de plus en en déduisant également la nécessaire hétérogénéité du moteur immobile par rapport à ce qu'il meut : « ... il s'agit d'une substance éternelle, immobile et séparée des sensibles », ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ

87. Pour l'ensemble de la démonstration, *ibid.* 5 (257 B 1-13).

88. *Ibid.* (258 A 5-27).

89. *Ibid.* (258 B 4-9).

90. *Ibid.* 8-9 (261 B 27-266 A 9).

91. *Ibid.* 1-2 (250 B 11-253 A 21).

κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν[92]. Du fait que le mouvement du ciel est nécessairement éternel, ses principes doivent avoir une capacité motrice susceptible de n'être entravée par rien, sous peine de compromettre définitivement la continuité des révolutions célestes : ils doivent donc n'être que moteurs et, en tant que tels, qu'acte. Par conséquent, ils doivent aussi être dépourvus de matière[93]. Par ailleurs, pour mouvoir sans être eux-mêmes mus, ils doivent mouvoir par attraction[94]. Par là Aristote en arrive à assimiler le premier moteur à une intelligence toujours pleinement en acte, sans aucune possibilité de déclin, donc pensant également ce qu'il y a de plus parfait, à savoir elle-même, et qui, quand elle est connue pour ce qu'elle est, à savoir le premier bien, est ardemment désirée, suscitant par là un mouvement sans défaillance d'attraction à soi[95].

Or le seul mouvement sans défaillance est le mouvement circulaire[96], lequel, étant simple, est le mouvement propre du corps simple qu'est l'éther[97] ; mais il ressort de ce qui précède que l'origine de ce mouvement doit être un acte de connaissance, duquel découle un acte de volonté et de désir. La position d'Aristote est donc complexe puisqu'elle allie à l'hétéromotricité du ciel à la fois une cause naturelle et dans une certaine mesure un principe automoteur. C'est en effet la nature éthérée des corps célestes qui, par son aptitude à se mouvoir circulairement, permet au moteur immobile d'être effectivement opérant et qui donc assure non moins que lui la pérennité du mouvement dans l'univers ; mais c'est l'acte de connaissance et le désir du mobile qui l'entraîne dans son mouvement.

Enfin la diversité des révolutions célestes conduit Aristote à reconnaître derrière chacune d'elles un moteur immobile – le ciel est donc mû par plusieurs moteurs[98] – mais loin de se fragmenter en une multitude de mouvements indépendants, tous tombent sous le contrôle de celui de la sphère des fixes, qui représente « le premier mouvement un et éternel », τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν[99]. L'unité du ciel est en effet nécessaire, car s'il y avait plusieurs cieux, il y aurait plusieurs moteurs premiers communiquant le même mouvement circulaire à différentes sphères des fixes : mais là où l'acte est le

92. *Métaphysique*, XII, 7 (1073 A 3-5).

93. *Ibid.* 6 (1071 B 12-22).

94. *Ibid.* 7 (1072 A 23-27).

95. *Ibid.* (1072 A 27-B 30).

96. *Ibid.* 6 (1071 B 10-11).

97. *De caelo*, I, 2 (269 A 2-9).

98. *Métaphysique*, XII, 8 (1073 A 26-B1 et 1074 A 14-16).

99. *Ibid.* (1073 A 25).

même, la spécification (nécessaire à la pluralité) ne peut se faire que par la matière, laquelle a été exclue par définition du premier moteur[100].

Quel est donc chez Aristote le rapport entre le mouvement du ciel et sa divinité ? Il s'effectue à plusieurs niveaux. La qualité du mouvement circulaire, qui atteint d'emblée sa perfection et n'est susceptible ni de variation, ni de corruption, confère au ciel la dignité du divin. Mais en tant que mû, le ciel suppose antérieurement à lui-même un principe indéfectible de mouvement, lequel possède donc à un degré plus éminent la divinité : ce qui est divin par excellence, c'est le premier moteur, qui non seulement meut immédiatement la sphère des fixes, mais coordonne pour ainsi dire les actes des autres moteurs immobiles de telle sorte que l'unité du ciel soit garantie. Viennent ensuite précisément ces autres moteurs immobiles, suivis par la sphère des fixes, et enfin les différentes sphères des planètes, à la fois motrices et mues pendant toute la durée infinie du temps. Mais la nature de ces moteurs immobiles éclaire à son tour celle du ciel dans la mesure où l'attraction par laquelle ils le meuvent suppose chez les corps célestes une aptitude à connaître et à vouloir sans laquelle cette attraction motrice resterait inopérante : le ciel est donc divin également parce qu'il est le lieu de l'activité intellectuelle la plus éminente.

II. – Le statut du ciel chez Grégoire de Nazianze

1. *Le ciel, malgré son excellence, n'est ni Dieu, ni divin.*

Sur ce point, la position de Grégoire est sans ambiguïté et conséquente avec le monothéisme qui caractérise la tradition judéo-chrétienne et qui tranche radicalement sur les cadres de pensée de la philosophie grecque, comme le faisait remarquer excellemment E. Gilson en parlant d'Aristote, dont la démonstration du premier moteur immobile semblait pourtant le mener aux portes du monothéisme :

> « On ne peut plus dire chez lui, comme chez Platon, que tout ce qui est est divin, car il réserve la divinité à l'ordre du nécessaire et de l'actualité pure, mais si son Premier Moteur immobile est le plus divin et le plus être de tous les êtres, il reste l'un des "êtres en tant qu'être". Jamais on ne fera que sa théologie naturelle n'ait pas pour objet propre une pluralité d'êtres divins, et cela suffirait à le distinguer radicalement de la théologie naturelle chrétienne. Chez lui l'être nécessaire est toujours un collectif ; chez les chrétiens, c'est toujours un singulier[101]. »

100. *Ibid.* (1074 A 31-38).

101. *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 48.

Nous avons pu le remarquer déjà chez Philon[102], qui réserve au Dieu d'Israël l'emploi de « Dieu » comme nom propre, nettement distinct de tout ce qu'il peut désigner sous le vocable de « dieux » et dont la divinité semble bien se réduire à un statut d'intermédiaires entre le Dieu unique et transcendant et l'homme. Chez Grégoire, le fait est encore plus frappant en ce qui concerne le ciel dans la mesure où ni les astres, ni le ciel dans son ensemble ne sont jamais appelés « dieux », mais de plus, même le qualificatif de « divin », θεῖος, est exclu de son vocabulaire lorsqu'il vient à en parler[103] – contrairement à l'usage philonien. Il est clair qu'ici le souci pastoral de notre auteur est déterminant : avant d'être un sujet de spéculations intellectuelles, la croyance en la divinité du ciel s'incarne dans le recours massif à l'astrologie et à la divination, que l'Église aussi bien que le pouvoir politique s'efforcent d'éradiquer durant toute cette période, et bien évidemment un rapprochement lexical de cette nature ne risquerait que trop d'entretenir la confusion dans les esprits.

1.1. *La polémique antiastrologique*

La lutte contre le fatalisme astral constitue un des aspects récurrents de l'œuvre de Grégoire de Nazianze, où son rejet catégorique de la divinité du ciel avec ses motivations profondes est le mieux mis en lumière.

L'astrologie n'est pas, tant s'en faut, un phénomène nouveau au IVe siècle, et on la retrouve à tous les niveaux de la vie de l'Empire. Elle s'impose surtout comme une pratique, largement répandue, dont le fondement est la croyance en l'influence des astres sur le cours des événements. Ptolémée distinguait entre l'astrologie « catholique, celle qui embrasse dans leur ensemble des peuples, des régions et des cités », τὸ καθολικόν, τὸ λαμβανόμενον καθ' ὅλα ἔθνη καὶ χώρας καὶ πόλεις, et une astrologie plus spécifique, la généthlialogie, qui considère « chaque homme individuellement », τὸ καθ' ἕνα ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων[104]. L'entrelacement de ces deux aspects, ainsi que les paramètres de lieu et de temps – qui, à mesure que les objectants se font plus tenaces, requièrent une précision croissante – constituent la base sur laquelle s'édifient les horoscopes.

Grâce aux stoïciens, Posidonius en particulier, l'astrologie était parvenue à trouver ses lettres de créance dans le monde philosophique et par là, dans les hautes classes de la société[105]. C'est alors que le pouvoir politique avait

102. *Cf. supra,* chap. II (I, 3, début) et chap. III (I, 2.1 *in fine*).

103. *Cf. Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni,* I et II *s.v.* θεῖος.

104. *Tetrabiblos,* II, préface, *in* PAULYS RE, col. 1802, l. 48-52.

105. *Cf.* A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque* p. 544-546, 548-554.

commencé à s'en inquiéter dans la mesure où, appliquée à la personne de l'empereur, elle pouvait prêter son concours, au moins autant qu'à l'empereur lui-même, à d'éventuels conspirateurs et ambitieux avides de pouvoir. Aussi les mesures d'expulsion « des astrologues et des magiciens » se succèdent-elles dès le principat d'Auguste et sous chacun de ses successeurs, d'autant plus que l'association de l'astrologie à la magie, cet « art de suspendre, pour les violer, toutes les lois, divines, humaines, naturelles[106] », redoublait le danger. Lorsque l'Empire devient chrétien, l'interdiction de l'astrologie s'intègre désormais dans le rejet des pratiques religieuses du paganisme, au même titre que l'haruspicine, la magie, la nécromancie, la divination sous toutes ses formes, au nom de la compétence traditionnellement reconnue au pouvoir politique de légiférer, dans le domaine religieux, sur tout ce qui pouvait affecter l'ordre public[107]. Ainsi paraissent au IVe siècle plusieurs édits unissant dans une même condamnation l'astrologie et les autres genres de divination : en 357, Constance interdit de consulter quelque haruspice, astrologue, devin que ce soit *(haruspicem, mathematicum, hariolum)* aussi bien que les Chaldéens et les mages *(Chaldaei ac magi)* et autres praticiens de cette sorte[108]. L'année suivante, il maintient la torture pour quiconque dans son entourage ou celui des Césars s'avérerait être un adepte de telles pratiques, parmi lesquelles figure également l'astrologie *(vel etiam mathematicus)*[109]. En 370 ou 373, Valentinien et Valens condamnent à la peine capitale les astrologues[110]. Jusque là, rien que n'eût pu décréter un empereur païen[111]. En 409 en revanche, sous peine d'être exilés de l'Empire, les astrologues doivent non seulement abandonner leur art et brûler leurs livres, mais également confesser publiquement la foi catholique[112].

106. *Ibid.* p. 566 et tout le développement p. 560-570. Voir aussi M. SALINAS DE FRIAS, « Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los Emperadores cristianos », *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía,* VII (1990) p. 243.

107. *Cf.* M. SALINAS DE FRIAS, *art. cit.,* p. 242-243 : « Cuando los emperadores romanos cristianos comenzaron a legislar contra la magia y a interferir en el campo de las cosas sobrehumanas, lo hicieron siguiendo una larga tradición del Estado romano pagano dentro del cual había sido tradicionalmente responsabilidad y competencia del legislador (comicios, senado y magistrados) trazar la línea divisoria entre lo lícito e ilícito en este campo ; esta actitud se basaba en la convicción de que la *religio,* el nexo entre la esfera de los dioses, *numina,* etc., y la de los hombres, era algo que afectaba antes a la comunidad de ciudadanos que a la conciencia del individuo particular. »

108. *Codex Theodosianus,* IX, 16, 4.

109. *Ibid.* n° 6.

110. *Ibid.* n° 8.

111. Comparer par exemple avec l'édit de Dioclétien de 294 ou 296, dans le *Codex Justinianus,* IX, 18, 2.

112. *Codex Theodosianus,* IX, 16, 12.

Car outre la menace politique – que l'empereur ait cru lui-même à l'efficacité de l'astrologie et s'en soit effrayé, ou qu'il ait craint seulement les troubles publics qui pouvaient découler d'une telle superstition –, ce sont les enjeux moraux et théologiques de cette pratique qui mobilisent davantage ses opposants[113]. Du point de vue moral, croire en l'astrologie équivalait à nier la liberté humaine, et tel est bien le sens de la polémique ouverte par Carnéade, dès le IIe siècle avant Jésus-Christ, contre le stoïcien Chrysippe : si l'agir humain était déterminé par les astres, quelle valeur auraient la louange et le blâme, qui attestent que l'homme est responsable de ses actes[114] ? De plus dans ce cas il faudrait imputer à la divinité, à l'origine des mouvements astraux, tout le mal qui survient dans l'univers[115]. Dès le traité III, 1 des *Ennéades*, le troisième de son œuvre, Plotin s'insurge : s'il est vrai que les astres ont une influence sur la vie humaine, il ne faut pas pour autant se décharger sur eux de toute responsabilité : « il faut nous donner ce qui est à nous », Ἀλλὰ χρὴ διδόναι μὲν τὸ ἡμέτερον ἡμῖν[116]. Et quand des années plus tard il se penche de nouveau sur la question, alors même qu'il cherche à sauvegarder la légitimité de l'astrologie, il ne revient pas sur ce point, c'est pourquoi il introduit la distinction entre causer et signifier les événements futurs :

> « La translation des astres signifie pour chaque cas ce qui va se produire, mais elle ne produit pas elle-même toutes choses[117]. »

Cette distinction constitue chez Origène l'argument central en faveur du libre arbitre face à l'astrologie[118], mais il se double d'un autre postulat, visant à

113. L'Église va jusqu'à interdire explicitement la pratique de la divination et des autres coutumes païennes au concile d'Ancyre en 314 (canon 24), et au concile de Laodicée (probablement dans la seconde moitié du IVe siècle), défense est faite aux clercs de se livrer à la magie, aux incantations ou à l'astrologie (canon 36). *Cf.* MANSI, *Collectio conciliorum*, II, col. 521 et 570 respectivement. Pour les mesures postérieures au IVe siècle, voir M. SALINAS DE FRIAS, *art. cit.*, p. 238.

114. L'argument est repris d'innombrables fois. À l'époque de Grégoire, on peut mentionner BASILE, *Hexaemeron*, VI, 7 (SC 26 bis p. 360-362), CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses*, IV, 18 (PG 33, 477 A 11-480 A 10). *Cf.* déjà PHILON, *Prov.* I, 78-83 (p. 190-194).

115. *Cf.* BARDESANE, *Livre des lois des pays*, XVII *in* E. JUNOD, introduction à la *Philocalie* d'ORIGÈNE (SC 226 p. 43) ; BASILE, *Hexaemeron*, VI, 7 (SC 26 bis p. 358-360).

116. *Ennéades*, III, 1 [3] 5, et ce qui suit : « qu'est-ce que nous faisons, nous, et qu'est-ce que nous subissons de la part de la nécessité, c'est ce qu'il faut distinguer (διαιρούμενον), sans rapporter tout aux astres. »

117. *Ibid.* II, 3 [52] 1 : Ἡ τῶν ἄστρων φορὰ σημαίνεται περὶ ἕκαστον τὰ ἐσόμενα, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πάντα ποιεῖ.

118. *Philocalie*, XXIII, 1 (SC 226 p. 130-132), 3 (p. 140-142), 14-16 (p. 174-186) ; *Traité des principes*, préface, 5 (SC 252 p. 82-84).

exclure toute tentative de divination par les astres : ces signes, ce ne sont pas les hommes, mais les anges qui sont capables de les lire[119].

Mais pour les chrétiens, dès les premiers temps, l'astrologie est aussi perçue comme le danger inverse : si elle peut conduire à donner trop à Dieu, en faisant retomber sur lui la responsabilité des actes humains, et donc des injustices, avant cela, elle risque plutôt de le léser dans sa qualité de maître de l'univers. Car si les astres sont ceux qui président aux événements, que devient la Providence ? Et si l'on peut prévoir infailliblement l'avenir, que devient la liberté d'intervention de Dieu dans l'histoire ? Ces motifs sont déjà présents chez Philon lorsqu'il évoque l'émigration d'Abraham hors de Chaldée comme le symbole de la renonciation à l'impiété qu'est l'astrologie, pour laquelle

> « en-dehors du visible, il n'existe plus du tout d'autre cause de quelque chose que ce soit, mais les révolutions du soleil, de la lune et des astres distribuent à chacun des êtres sa part de bonheur et d'adversité[120]. »

C'est à Philon aussi que remonte l'argument souvent repris par les Pères à partir de l'exégèse des six jours de la création : à plusieurs reprises l'ordre naturel des choses s'avère être inversé, les plantes sont créées le troisième jour, avant les astres, dont elles ont pourtant besoin pour leur croissance ; plus encore, la lumière, elle, est l'œuvre du premier jour, et il faut attendre le quatrième pour voir apparaître les luminaires[121]. C'est que par là Dieu veut montrer sans équivoque que c'est lui, et non les astres, la cause réelle des événements, et sachant d'avance que d'aucuns « prendraient les révolutions des astres dans le ciel pour les causes de tout ce qui naît et croît chaque année sur la terre », τῶν ἐκ γῆς ἀνὰ πᾶν ἔτος φυομένων καὶ γιγνομένων ἁπάντων αἰτίας ὑπολήψονται τὰς τῶν κατ' οὐρανὸν ἀστέρων περιπολήσεις, il a de la sorte manifesté dans les faits qu'il pouvait tout faire « à son gré, en bonne et due forme, sans recourir à rien d'autre, car tout est possible à Dieu », ᾗ ἂν ἐθέλῃ κατὰ νόμον καὶ δίκην ἕκαστα μηδενὸς προσδεόμενος ἄλλου· πάντα γὰρ Θεῷ δυνατά[122].

119. *Ibid.* 6 (p. 148-150), 20-21 (p. 200-204). Notons que cette interprétation suppose un écart par rapport au sens obvie de Gen. 1, 14, où ce dont les astres sont dits les signes, ce sont les périodes du temps, le jour, la nuit, les années, comme le comprend d'ailleurs par exemple un CYRILLE DE JÉRUSALEM (*Catecheses*, IX, 8, PG 33, 645 B 14-648 A 5).

120. *Migr.* 179 (p. 210) : ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Voir aussi *Prov.* 88 (p. 198-200).

121. *Cf.* Gen. 1, 3-19.

122. *Opif.* 45-46 (p. 168-170). L'argument se retrouve, entre autres, chez THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, II, 15 (SC 20 p. 138), BASILE, *Hexaemeron*, V, 1 et VI, 2 (SC 26 bis p. 280 et 330-332), et nous en avons peut-être un écho chez Grégoire dans le

Pour ce qui est de Grégoire de Nazianze, il est clair qu'il s'inscrit dans la ligne de la polémique antiastrologique, sans faire preuve, d'ailleurs, de la moindre originalité dans les arguments auxquels il a recours. Toutefois, outre le besoin de s'opposer à une pratique largement répandue et non dépourvue d'attraits, même pour des chrétiens, il faut mentionner deux circonstances qui ont pu le pousser à s'y intéresser de plus près. La première est l'orientation professionnelle de son frère Césaire : médecin à la cour impériale, il a dû, au cours de ses études à Alexandrie, acquérir des notions assez poussées de géométrie, de mathématiques, de médecine, mais aussi d'astronomie, et l'on peut percevoir un certain soulagement chez Grégoire lorsqu'au début de 369 il peut constater dans son oraison funèbre que la foi de Césaire a été sauve – surtout si l'on se rappelle l'énergique semonce de la Lettre 7 de 362, qui le sommait de mener une vie chrétienne cohérente et de quitter par conséquent la cour de l'empereur apostat[123] :

> « En ce qui concerne justement la géométrie, l'astronomie et cette science dangereuse (ἐπικινδύνου) pour les autres, il choisit en elles tout ce qui était utile, c'est-à-dire à travers l'harmonie et l'ordre des choses célestes, l'admiration de l'artisan (τὸν δημιουργὸν θαυμάσαι), et il fuit ce qu'il y avait de nuisible dans cet enseignement, en n'attribuant pas au cours des astres ce qui est et ce qui arrive (οὐ τῇ φορᾷ τῶν ἄστρων διδοὺς τὰ ὄντα καὶ τὰ γινόμενα), comme ceux qui dressent la créature, leur compagne d'esclavage, contre son créateur (οἱ τὴν ὁμόδουλον ἑαυτοῖς κτίσιν ἐπανιστάντες τῷ κτίσαντι), mais en rapportant à Dieu (Θεῷ δὲ... ἀνατιθεὶς), comme il est naturel, leur mouvement ainsi que tout le reste[124]. »

L'autre événement qu'il faut retenir dans ce contexte, c'est bien sûr le règne de Julien, la tentative de retour au paganisme s'accompagnant à la fois du rétablissement des cultes helléniques et de l'élaboration d'une pensée religieuse marquée par le culte solaire[125]. Même s'il est à croire que Grégoire « ne semble pas s'être sérieusement préoccupé de connaître les véritables pensées de Julien, et [qu'] il a lu fort peu de choses de son œuvre[126] », il faut noter malgré tout qu'à quatre reprises dans les Discours 4 et 5 il mentionne explicitement l'astrologie en accusant Julien de s'y être adonné[127].

Discours 44, où il mentionne que le soleil a été créé après la lumière comme une preuve de la toute-puissance du Verbe (Or. 44, 4, PG 36, 609 D 1-612 A 6).

123. PG 37, 32-33.

124. Or. 7, 7 (SC 405 p. 194).

125. *Cf.* R. Braun, « Notice biographique sur l'empereur Julien », *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, p. 13.

126. J. Bernardi, introduction aux Discours 4 et 5 (SC 309), p. 48.

127. Or. 4, 31, 44 et 109 (SC 309 p. 128, 144 et 262-264) et Or. 5, 5 (p. 302-304), sans compter Or. 5, 31 (p. 354-356), où Grégoire oppose la véracité du discours chrétien, qui

Tout cela permet de comprendre pourquoi les réfutations que Grégoire propose de l'astrologie s'orientent principalement vers la réaffirmation de la Providence divine et se caractérisent toutes par un ton virulent et une attitude polémique visant à discréditer cette pratique. L'éloge de Césaire que nous venons de citer met le doigt, par contraste, sur la remontée à Dieu qui doit s'opérer à partir de l'observation des astres : sans cela, l'étude du ciel se réduit à être une forme d'idolâtrie, au moins au niveau pratique, puisqu'elle soustrait le monde à l'action divine. C'est l'argument qui revient le plus souvent sous la plume de Grégoire sur ce point[128] et qui se traduit par la dénonciation d'un culte voué à des « compagnons d'esclavage », ὁμόδουλοι[129], comme du reste nous avons pu le voir à propos de la providence dans le premier chapitre[130].

Mais notre auteur va plus loin et dénonce, à la racine de l'erreur, la sotte arrogance qui pousse à monter en épingle plutôt l'extraordinaire harmonie des mouvements célestes que l'habileté de celui qui a su les caractériser. Il est frappant de voir l'abondance du vocabulaire technique lorsque Grégoire s'attarde davantage à fustiger l'astrologie, et que toutes les fois ce lexique a une portée dévalorisante. Ainsi lit-on dans le Discours 14 le réquisitoire suivant dirigé contre des pseudo-sages « qu'un excès de sagesse a rendus insensés et inintelligents », διὰ σοφίαν... τὴν περιττὴν ἄσοφοι καὶ ἀσύνετοι :

> « D'autres ont soutenu une suprématie irrationnelle et indissoluble des astres, qui entrelaceraient (πλεκόντων) à leur gré nos affaires, ou plutôt seraient contraints eux-mêmes à cet entrelacement ; les conjonctions et les récessions de certains, fixes et errants, πλανητῶν δή τινων καὶ ἀπλανῶν συνόδους καὶ ὑποχωρήσεις, et un mouvement qui serait maître de l'univers[131]. »

Douze ans plus tard, en 380, le Discours 28 tente un bilan des connaissances accumulées par l'astronomie :

> « Soit, tu saisis pour les astres des mouvements circulaires, κύκλους, des périodes, περιόδους, des rapprochements et des éloignements, πλησιασμοὺς καὶ ἀποχωρήσεις, des levers et des couchers, ἐπιτολὰς καὶ ἀνατολάς, des minutes et des secondes, μοίρας τινὰς καὶ λεπτότητας, et tout ce qui te

proclame la souveraineté divine sur la création, aux diverses pratiques magiques du paganisme. Or en Or. 4, 31 (p. 128), il a présenté la magie comme une conséquence découlant de l'astrologie.

128. *Cf.* Or. 4, 44 (SC 309 p. 144) ; 5, 5-6 (p. 302-304) ; 7, 7 (SC 405 p. 194) ; 14, 32 (PG 35, 901 A 13-B 3) ; 25, 6 (SC 284 p. 170) ; 28, 30 (SC 250 p. 170) ; 40, 42 (SC 358 p. 296-298) ; P. I, I, 5, 29-33 (PG 37, 426) ; I, I, 6, 7-11 (col. 430) ; I, II, 10, 187-192 (col. 694) ; II, I, 11, 1153-1158 (col. 1108).

129. *Cf.* Or. 7, 7 (SC 405 p. 194) ; 40, 42 (SC 358 p. 296-298) ; P. I, II, 10, 191 (PG 37, 694). En Or. 28, 30, il lui reproche d'« armer la créature contre le Créateur » (SC 250 p. 170).

130. *Cf. supra*, chap. I (II, 2.2.2).

131. Or. 14, 32 (PG 35, 901 A 10-B 3).

permet d'être fier de cette admirable science qui est la tienne : ce n'est pas encore une saisie de la réalité, c'est seulement l'observation d'un certain mouvement, οὔπω τοῦτο κατάληψις τῶν ὄντων ἐστίν, ἀλλὰ κινήσεώς τινος ἐπιτήρησις[132]. »

C'est de même une série de questions sans réponse qu'il soumet à la même époque à la curiosité de ceux qui se targuent d'être des théologiens, pour limiter leur ambition :

« Qu'est-ce donc que la rotation, περιφορά, du ciel ? Qu'est-ce que le mouvement des astres ou leur ordre, κίνησις ἢ τάξις, leurs dimensions, τὰ μέτρα, leur conjonction ou leur disjonction, ἢ σύνοδος ἢ ἀπόστασις[133] ? »

À aucun moment il ne s'agit pour Grégoire d'entrer dans des considérations d'ordre scientifique : parmi les termes techniques mentionnés, certains (συνόδους, ἀποχωρήσεις, ὑποχωρήσεις, πλησιασμούς, ἐπιτολάς, λεπτότητας) n'ont qu'ici ce sens spécifique et tous n'apparaissent que dans des énumérations, où ils se limitent à être cités. Il en va de même pour le couple *astres fixes/astres errants* : toujours mentionnés ensemble, ils ne sont pas davantage distingués, et l'on peut même remarquer que sur leurs quatre seules occurrences[134], si ἀπλανής est invariablement employé pour désigner les fixes (mais cette acception ne recouvre que 2 des 7 occurrences du terme dans les Poèmes, et 2 sur 3 dans la prose), il n'y a même pas de terme consacré pour les astres errants : nous trouvons une fois πλανήτης, une fois πλάνης et deux fois πλάνος, mais le premier signifie aussi « vagabond » et les deux autres sont bien plus souvent employés pour désigner ou bien l'erreur, ou bien l'instabilité et le flottement des choses sensibles par opposition à la stabilité du monde intelligible. Quant aux constellations, Grégoire semble les connaître, mais là encore, il ne les mentionne que sous forme de listes et dans le but d'en déprécier la connaissance[135]. Notons enfin que dans tous ces cas, la différence entre astrologie et astronomie semble nivelée, et que cette dernière est généralement impliquée, sans plus de considérations, dans la condamnation de l'astrologie[136].

---

132. Or. 28, 29 (SC 250 p. 166) ; la suite du passage aboutit à dénier à ce savoir la qualité de science du fait de son incapacité à saisir les causes des phénomènes observés. Un texte analogue se trouve chez BASILE, *Hexaemeron*, I, 4 (SC 26 bis p. 102). Voir de même P. I, I, 5, 45-52 et 65-71 (PG 37, 427-429), où Grégoire vise cette fois à montrer que le domaine spirituel est irréductible à la physique du ciel.

133. Or. 20, 11 (SC 270 p. 80).

134. Or. 14, 32 (PG 35, 901 B 1-2) : πλανητῶν... καὶ ἀπλανῶν ; Ep. 81, 2 (Belles Lettres, p. 104) : τῶν ἀστέρων τοὺς ἀπλανεῖς..., τοὺς πλανῆτας ; P. I, I, 5, 67 (PG 37, 429) et II, I, 38, 21 (col. 1327) : ἀπλανέες τε πλάνοι τε παλίμπορον.

135. *Cf.* Or. 5, 5 (SC 309 p. 302) ; 28, 30 (SC 250 p. 170).

136. M.-A. CALVET fait remarquer, outre le flottement habituel dans l'usage des termes ἀστρολογία et ἀστρονομία dans l'Antiquité, que Grégoire n'emploie jamais le premier

Dénégation de la Providence et orgueil de l'intelligence : tels sont en somme les deux principaux griefs de Grégoire contre l'astrologie, et ce sont eux qui commandent l'orientation des réfutations de notre auteur en la matière. Si Grégoire en effet ne s'y montre ni original, ni exhaustif, il n'en demeure pas moins que sa sélection des arguments dénote, elle, un dessein précis : il s'agit de réorienter vers Dieu l'adoration qui lui est due, et pour cela Grégoire souligne à la fois l'insuffisance de l'intelligence humaine, qui ne saurait prétendre maîtriser le devenir du monde, et l'insuffisance du ciel pour jouer le rôle de Providence.

La première partie de la tâche est du reste aisée, et depuis Carnéade, nombreux sont ceux qui se sont gaussés des astrologues, non seulement à cause des erreurs de leurs prévisions, mais surtout à cause des contradictions inhérentes à leur art. Si quelques instants, par exemple suffisent à faire basculer le ciel de telle sorte que des jumeaux se trouvent avoir des sorts aussi divers, quelle illusion de prédire la destinée de quelqu'un alors que la marge d'erreur sur le moment exact de sa naissance est si grande[137] ! Ou bien – et cet argument est repris par Grégoire –, comment se fait-il que des gens nés sous le même signe aient des sorts si différents alors qu'inversement un même destin unit des personnes nées sous des signes différents[138] ? S'il est vrai que ces objections ne valent qu'en fait, et non en droit, contre l'astrologie, puisqu'elles s'attaquent seulement à l'insuffisance d'une pratique trop approximative, elles n'en restent pas moins valides pour Grégoire dans la mesure où son but est d'abord de faire prendre conscience à son destinataire des limites de l'intelligence humaine. Elles rejoignent donc son autre démarche qui lui fait placer au nombre des questions difficiles la connaissance des phénomènes célestes[139].

(*cf.* Or. 7, 7, n. 1, SC 309 p. 194-195). Nous trouvons seulement en prose ἀστρονομία (4 fois) et ἀστρονομεῖν (2 fois) : or une fois au moins (Or. 4, 31, SC 309 p. 128), et probablement deux autres (Or. 4, 109, p. 262 ; Or. 39, 5, SC 358 p. 158), ces termes désignent l'astrologie. Dans les Poèmes, en revanche, ils ne sont pas utilisés, mais nous trouvons ἀστρόλογος (3 fois) et ἀστροπολεύειν (1 fois), tous regroupés dans le P. I, I, 5 (v. 57, 59, 63 et 64, PG 37, 428-429), pour désigner l'occupation des mages venus adorer le Christ lors de l'Épiphanie. Voir aussi P. DUHEM, *Le système du monde*, tome II, p. 402-403.

137. *Cf.* ORIGÈNE, *Philocalie*, XXIII, 17 (SC 226 p. 188-190) ; BASILE, *Hexaemeron*, VI, 5 (SC 26 bis p. 348-352), s'inspire probablement de SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, 50-88.

138. P. I, I, 5, 19-24 (PG 37, 425-426). L'argument semble bien remonter à Carnéade et était déjà repris par Clitomaque et Panaitios ; nous le retrouvons chez SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, 91-93 et GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra fatum*, 165 A-B (*cf.* A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 581-582).

139. Outre Or. 20, 11 (SC 270 p. 80) et 28, 29 (SC 250 p. 166), que nous venons de citer (*cf. supra*, notes 797 et 798), nous pouvons mentionner Or. 32, 27 (SC 318 p. 144). Remarquons que Grégoire ne reprend pas à son compte la théorie d'ORIGÈNE selon laquelle les astres signifieraient bel et bien les événements, mais ne sauraient être lus que par les anges (*Philocalie*, XXIII, 17-21, SC 226 p. 188-204).

Mais ce qu'il s'attache le plus souvent à réfuter, c'est l'idée que le ciel pourrait supplanter la Providence divine. Son principal argument, que nous avons déjà vu brièvement dans le premier chapitre[140], est le suivant : si les mouvements des astres sont les causes des événements, quelle est la cause de ces mouvements ? Pour bien en saisir la portée, il nous faut rappeler[141] que les différentes écoles philosophiques, en faisant des astres la partie la plus noble du monde et la plus proche du divin, ont par là même admis leur automotricité : la perfection de leur mouvement est conforme à leur nature, celle des êtres animés les plus parfaits du monde sensible. Même la *Métaphysique* d'Aristote, tout en soulignant la nécessité qu'un premier moteur immobile leur communique continuellement l'acte dont ils ont besoin pour se mouvoir et ne pas rester à l'état de puissance, double cette causalité extrinsèque d'une causalité naturelle interne : ils sont faits d'éther, lequel a pour mouvement naturel le mouvement circulaire ; ils sont intelligents, et c'est un acte de désir qui les fait obéir à l'attraction du premier moteur[142]. Or chaque fois que Grégoire envisage la question du mouvement des astres, il aboutit à poser cette question : par quoi sont-ils mus ?

> « D'autres disent que c'est par les astres que l'univers est conduit, ainsi que par la nécessité des configurations – mais eux, par quoi sont-ils conduits, et d'où, je l'ignore[143]. »

Il demande de même à propos du soleil :

> « Quel être lui a donné son mouvement initial ? Quel être sans cesse le meut et le fait tourner, alors qu'il est immobile et sans mouvement par son principe interne[144] ? »

Et il développe l'argument jusqu'au bout dans le Poème I, I, 5, *Sur la Providence* :

> « Pour les astres eux-mêmes, dis-moi, quel autre ciel vas-tu faire tourner ?
> Et pour celui-là à son tour, encore un autre, et ajouteras-tu toujours des cieux recteurs aux cieux recteurs[145] ? »

---

140. *Cf. supra,* chap. I (II, 2.2.2).

141. *Cf. supra,* chap. III (I, 2.2.1).

142. *Cf. supra,* chap. III (I, 2.2.2 *in fine*).

143. Or. 4, 44 (SC 309 p. 144) : οἱ δὲ ἄστρασιν ἄγεσθαι καὶ σχηματισμοῖς ἀνάγκης, οὐκ οἶδ' ὑπὸ τίνος ἀγομένοις καὶ ὅθεν... *Cf.* aussi P. I, I, 6, 10-11 (PG 37, 430).

144. Or. 28, 30 (SC 250 p. 168) : Ἀλλὰ τί τὸ κινῆσαν αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς ; Τί δὲ τὸ ἀεὶ κινοῦν καὶ περιάγον ἑστῶτα λόγῳ καὶ μὴ κινούμενον... ;

145. V. 17-18 (PG 37, 425) : Αὐτοῖς δ' ἄστρασιν, εἰπὲ τίν' οὐρανὸν ἄλλον ἑλίξεις ;/ Καὶ τῷ δ' αὖ πάλιν ἄλλον, ἀεὶ τ' ἐπ' ἄγουσιν ἄγοντας ;

Cette remontée à l'infini, peut-être reprise de la démonstration aristotélicienne[146], manifeste qu'un moteur mû ne peut être qu'un intermédiaire, un transmetteur de mouvement, et qu'il faut donc nécessairement s'arrêter à un premier moteur immobile. Par là Grégoire met en avant l'hétéromotricité du ciel comme le signe qu'il ne saurait occuper la place de Dieu, seule cause première des événements.

Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par deux fois[147] par un raisonnement par l'absurde : même en admettant que les astres se meuvent d'eux-mêmes, s'ils étaient les instances ultimes gouvernant l'univers, celui-ci serait déjà retourné au chaos dans la mesure où la pluralité porte par définition en soi des germes de division et par là, de dissolution[148]. Ce principe majeur qui permet à Grégoire d'articuler le monde à Dieu (et sur lequel nous reviendrons au chapitre V[149]) se laisse déceler, au niveau lexical, par la récurrence du verbe πλέκειν, entrelacer, et de ses dérivés, lorsqu'il s'agit des astres[150] : l'unité à laquelle ils atteignent est toujours l'unité d'un complexe, incapable de se défaire totalement de la multiplicité, et par conséquent toujours seconde par rapport à la simplicité originelle de Dieu qui, lui, entrelace sans être lui-même soumis à « la tyrannie de l'entrelacement[151] ».

À ces arguments d'ordre philosophique, Grégoire en ajoute un d'ordre théologique. Il s'agit en fait plutôt d'une réponse à ceux qui se prévalaient de l'épisode de l'adoration des mages pour appuyer sur l'Écriture le bien-fondé de l'astrologie[152] et là encore, Grégoire ne fait pas figure de pionnier puisque la première tentative en la matière remonte à Ignace d'Antioche[153]. Toutefois son argumentation nous paraît intéressante à un double titre. Tout d'abord, elle est fidèle à son dessein général en ce qui concerne le ciel : il s'agit d'éviter de le

---

146. *Physique,* VIII, 5 (258 A-B) ; *cf. supra,* chap. III (I, 2.2.2, début).

147. P. I, I, 5, 25-31 (PG 37, 426) et I, I, 6, 14-16 (col. 431).

148. *Cf.* Or. 29, 2 (SC 250 p. 178) ou P. I, I, 3, 81-83 (PG 37, 414) : « Car il revient au même, à mon avis, d'avoir plusieurs principes ou de n'en avoir absolument pas / Avec des combats. La lutte est division, et celle-ci, c'est vers la dissolution / Qu'elle se hâte », Ἶσον γὰρ πολύαρχον ἐμοὶ καὶ πάμπαν ἄναρχον / Μαρνάμενον. Δῆρις δὲ διάστασις · ἡ δ' ἐπὶ λῦσιν / Σπεύδει. *Cf. supra,* chap. I (I, 1, note 97).

149. *Cf. infra,* chap. V (I, 1.2).

150. – πλέκειν : *cf.* p. ex. Or. 5, 5 (SC 309 p. 302) ; 14, 32 (PG 35, 901 A 14, B 1) ; 28, 30 (SC 250 p. 170) ; P. I, I, 6, 13, 21 (PG 37, 431). – πλοκή : *cf.* p. ex. Or. 25, 6 (SC 284 p. 170) ; P. I, I, 6, 18 (PG 37, 431) ; II, I, 11, 1158 (col. 1108). – μεταπλέκειν : P. I, I, 6, 13 (PG 37, 431).

151. *Cf.* P. I, I, 6, 18 (PG 37, 431) et tout le passage v. 11-23 (col. 430-431). Voir aussi Or. 14, 32 (PG 35, 901 A 15-B 1) ; 25, 6 (SC 284 p. 170).

152. *Cf.* A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 611-614.

153. *Lettre aux Éphésiens,* XIX, 2-3 (SC 10 bis p. 74-76).

confondre avec Dieu, et il faut par conséquent rapporter à celui-ci toute l'adoration, sans la laisser s'égarer vers les créatures que sont les astres. Or toutes les fois que Grégoire parle de l'Épiphanie, le rôle qu'il assigne à l'astre est précisément celui-ci : orienter l'adoration vers le Christ. C'est grâce à lui que les mages ont adoré le vrai Dieu, fait homme[154]. L'on pourrait même aller plus loin en considérant la formule lapidaire du Poème I, II, 34, *Définitions approximatives* :

> « Et l'astre qui court, c'est l'adoration de la création »,
> Ἀστὴρ τρέχων δέ, προσκύνησις κτίσεως[155].

Car si même un astre, ce qu'il y a de plus noble dans la création, se met au service du Christ, c'est que le monde tout entier, y compris le ciel, lui est soumis comme au Dieu qu'il est. Loin de corroborer le dogme fondamental de l'astrologie, selon lequel les astres seraient les maîtres des événements, l'astre de Bethléem devient donc par excellence le signe de la souveraineté divine.

L'autre aspect qui retient notre attention est le fait que Grégoire, nous semble-t-il, introduit un élément nouveau dans la polémique contre le fatalisme astral. La fin du Poème I, I, 5, *Sur la Providence,* centrée sur l'exégèse de l'Épiphanie, se présente comme un condensé de plusieurs arguments visant à le réfuter. Il vaut la peine de citer tout le passage :

> « Que l'on taise la grande gloire du Christ, l'astre messager
> Qui d'Orient a guidé les mages vers la cité
> Où le Christ a lui, engendré d'un mortel, lui le Fils intemporel.
> Car ce n'était pas un de ceux dont sont interprètes
> Les astrologues, mais un astre insolite, et qui ne s'était pas manifesté auparavant,
> Qui se voyait dans les livres hébraïques, d'où les enfants
> Des Chaldéens le connurent à l'avance, eux qui passent leur vie à étudier les astres ;
> L'isolant de tous ceux qu'ils observaient, ils le virent,
> Avec son éclat récent, décrire une roue dans les airs, de l'Orient
> Vers la terre des Hébreux : ils conjecturèrent un roi.
> C'est alors qu'en même temps le soin de leur art quitta les astrologues
> Et que les astrologues, avec les êtres célestes, adorèrent le Seigneur[156]. »

Il est possible de repérer les quatre arguments suivants, dont les conclusions sont implicites :

154. *Cf.* Or. 2, 24 (SC 247 p. 122) ; 5, 5 (SC 309 p. 302) ; 19, 12 (PG 35, 1057 B 12-C 1) ; 29, 19 (SC 250 p. 218) ; 38, 17 (SC 358 p. 144) ; 40, 6 (p. 208) ; P. I, I, 5, 63-64 (PG 37, 429) ; I, I, 9, 60-63 (col. 461).

155. V. 198 (PG 37, 959).

156. P. I, I, 5, 53-64 (PG 37, 428-429) ; pour le texte grec, voir l'Annexe.

1) L'astre a conduit les mages à reconnaître la souveraineté du Christ (v. 53-55) – il n'autorise donc pas à prendre les corps célestes pour Dieu.

2) C'était un astre exceptionnel (v. 56-57) – les astres « ordinaires », qui sont ceux qui occupent les astrologues, n'ont pas, eux, ce pouvoir de signifier les événements (et encore moins de les produire).

3) C'est l'Écriture – et non leur science – qui a révélé aux mages le sens du prodige (v. 58-62).

4) À la vue du Christ, les mages se sont rendu compte que c'était lui le maître de l'univers et ont cessé de pratiquer leur art pour l'adorer (v. 63-64) – l'épisode de l'Épiphanie incite donc non pas à cultiver l'astrologie, mais à y renoncer.

Tous ces arguments ont déjà été exploités avant Grégoire[157]. En revanche, ce qui semble lui appartenir en propre, c'est la façon de les hiérarchiser autour de l'idée que c'est l'Écriture et non la science des phénomènes célestes, qui seule a pu guider les mages vers Bethléem. L'Évangile de Matthieu mentionne le poids décisif de l'exégèse des scribes de Jérusalem dans l'heureuse issue du voyage des mages[158]. Mais pour expliquer ce qui a pu pousser ceux-ci à quitter leur pays à la suite de l'astre, il est possible que Grégoire se soit inspiré de l'homélie de Basile *In sanctam Christi generationem*, prononcée entre 363 et 378[159], dans laquelle celui-ci mentionne explicitement la prophétie de Balaam comme ce qui a permis aux mages de comprendre la signification de l'astre[160]. Toutefois, cette

157. – L'astre a fait reconnaître la royauté du Christ : *cf.* JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia VI in Matthaeum*, I (PG 57, 62, l. 4). – Ce n'était pas un astre ordinaire : *cf.* JEAN CHRYSOSTOME, *ibid.* 2 (col. 64, l. 13-46), mais il en déduit que c'était la manifestation d'un ange ; BASILE, *In sanctam Christi generationem,* 6 (PG 31, 1469 C 14-1472 A 1). – Les mages ont compris le message délivré par l'astre grâce à l'Écriture : *cf.* BASILE, *ibid.* 5 (col. 1469 A 6-B 7). – L'avènement du Christ marque la fin du règne de l'astrologie : *cf.* IGNACE, *Lettre aux Ephésiens,* XIX, 2-3 (SC 10 bis p. 74-76) ; TERTULLIEN, *De idololatria,* IX, 4 ss. ; CLÉMENT, *Extraits de Théodote,* 72-78 (SC 23 p. 194-202).

158. Mt 2, 1-6 : « Hérode, à la demande des mages, s'enquit auprès des scribes du lieu où devait naître le Christ. À Bethléem de Judée, lui dirent-ils ; ainsi, en effet, est-il écrit par le prophète (Mi. 5, 1) : "Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es nullement le moindre des clans de Juda ; car de toi sortira un chef qui sera pasteur de mon peuple Israël." »

159. *Cf. Basil of Caeserea : Christian, Humanist, Ascetic* (J. Fedwick ed., Toronto 1979), p. 9.

160. Chap. 5 (PG 31, 1469 A 6-B 7) : « L'homme qui voit, dit-il, qui entend les paroles de Dieu, qui sait la science du Très-Haut et qui a la vision de Dieu dans son sommeil : le voile est tombé de devant ses yeux. Je lui montrerai, et ce n'est pas maintenant, je le déclare heureux, et il n'est pas proche. "Un astre se lèvera de Jacob et un homme se dressera d'Israël." (Num. 24, 15-17) ; c'est pourquoi ils partirent à la recherche du lieu de Judée, au souvenir de l'antique prophétie, et allèrent s'informer de l'endroit où était né le roi des Juifs », Διὰ τοῦτο ἐπιζητήσαντες τὸν τόπον τῆς Ἰουδαίας, κατὰ μνήμην τῆς παλαιᾶς προφητείας, ἦλθον μαθεῖν ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

explication figure comme une hypothèse parmi d'autres chez Basile, alors qu'elle constitue le pivot de l'argumentation de Grégoire : si les mages en sont venus à reconnaître dans le Christ nouveau-né le maître de l'univers, c'est certes parce qu'ils ont su repérer l'astre insolite qui l'indiquait, mais jamais ils ne seraient arrivés au Christ si l'Écriture ne leur avait donné la clé du sens de cet astre ; et c'est parce qu'ils voient accomplie la prophétie, qu'ils se convertissent, renoncent à l'astrologie et adorent le vrai Dieu[161].

Pour conclure cette section à travers laquelle nous avons pu saisir les enjeux de la polémique de Grégoire contre l'astrologie, il peut être opportun de présenter dans ses grandes lignes la démarche du Poème I, I, 5, *Sur la Providence,* le seul texte de notre auteur qui propose une réfutation globale du fatalisme astral, dans laquelle nous pouvons retrouver l'ensemble des arguments que nous venons de voir, rattachés au projet positif qui est le sien : comme le titre l'indique, c'est ici encore la certitude de la Providence divine qui le pousse à rejeter les théories astrologiques.

Les étapes du poème sont les suivantes :

V. 1-3 Bilan du poème précédent, *Sur le monde,* et transition.

V. 4-6 Thèse du poème : la Providence, conséquence de la création.

V. 7-33 Conséquence : rejet des doctrines niant la Providence.

V. 7-13 Le monde n'est pas soumis au hasard – comment rendre compte de la pérennité de son harmonie ?

V. 14-33 Le monde n'est pas soumis au fatalisme astral :

- quel est le principe ultime du mouvement des astres[162] ? (v. 14-18)

- comment rendre compte des écarts constatés entre l'horoscope de chacun et sa destinée[163] ? (v. 18-24)

161. L'interprétation de T. BARTON relative à ce passage nous semble par conséquent résulter d'une lecture hâtive et nous la jugeons inexacte, non seulement parce qu'elle ne prend pas du tout en compte la complexité des arguments entrelacés ici par Grégoire, mais parce qu'elle conduit même à taxer d'incohérence son raisonnement en faisant de la conversion des mages la cause de leur intelligence de l'astre. Qu'on en juge : « But if so, how had the astrologers been able to determine the significance of this apparition ? Gregory solved this one in his Poem *On Foreknowledge* by explaining that the Magi were converted when they saw Christ, and renounced their art. This was a development of Tertullian's argument, that the command to the Magi to go back by another way was a coded order to give up their occupation. » (*Ancien Astrology,* p. 76).

162. *Cf. supra,* p. 210-211.

163. *Cf. supra,* p. 209-210.

Soit il n'y a pas de règle générale et l'astrologie n'est qu'une fable.

Soit une nécessité première l'emporte sur les autres et il devient impossible de rendre compte de l'harmonie d'un monde mené par des principes opposés[164] (v. 25-33).

V. 34-44 Premier bilan : les aspects de la Providence divine.

V. 34-38 Dieu dispense les dons à son gré ;

V. 39-43 Dieu révèle ses œuvres à son gré.

V. 45-64 Nouvelle charge contre le fatalisme astral.

V. 45-52 Toute la science du monde est inapte à rendre compte de la moindre décision morale[165].

V. 53-64 L'étoile des Mages ne prouve rien en faveur du fatalisme astral[166].

V. 65-71 Conclusion générale : contraste entre le circuit des astres et le cheminement de l'homme vers Dieu.

1.2. *Le culte du ciel, une erreur compréhensible*

Toutefois, il est également clair que notre auteur reconnaît au ciel une certaine primauté dans l'ensemble de l'univers : sans parler des passages où, évoquant l'ordre du monde, il s'attarde avec admiration à évoquer l'harmonie céleste et ses répercussions sur les cycles naturels[167] – il s'agit là d'un lieu commun rebattu par toute la littérature hellénistique et qui n'acquiert pas de relief particulier dans l'œuvre de Grégoire –, il est un point où cette excellence du ciel apparaît davantage : lorsqu'il analyse le phénomène de l'idolâtrie.

Grégoire la condamne vigoureusement sous toutes ses formes dans la mesure où elle consiste à confondre la créature avec le Créateur et à lui attribuer des honneurs qui ne reviennent qu'à ce dernier[168]. Mais à plusieurs reprises il se penche plus en détail sur la question et en vient à distinguer différents degrés dans l'idolâtrie. Le cas est particulièrement net dans le Discours 28 au moment où, forcé de reconnaître l'incapacité humaine à atteindre directement la nature divine, il propose de recourir, à défaut d'une saisie directe, à la « deuxième

164. *Cf. supra,* p. 211-212.

165. *Cf. supra,* p. 203-204 et 207-209.

166. *Cf. supra,* p. 212-215.

167. *Cf.* p. ex. Or. 6, 14-15 (SC 405 p. 158-160) ; 28, 30 (SC 250 p. 168-170) ; 32, 8 (SC 318 p. 100-102) ; P. I, II, 1, 66-78 (PG 37, 527-528) ; II, II, 5, 68-74 (col. 1526).

168. *Cf.* Sap. 13, 1-9 ; Rm 1, 19-25.

navigation », qui consiste à rechercher Dieu à partir des réalités sensibles : c'est précisément là que se greffe l'idolâtrie. Car si la droite raison sait reconnaître derrière la beauté du monde visible celui qui en est responsable mais se situe au-delà du visible, l'homme peut aussi s'égarer et, séduit par cette splendeur, en rester à ce qui se voit en en faisant son Dieu[169]. Suit alors un examen des diverses formes d'idolâtrie, dans lesquelles Grégoire envisage successivement l'adoration des astres et du ciel, celle des quatre éléments, celle de n'importe quelle chose visible, le culte des ancêtres, celui des héros ou des grands hommes, et enfin la vénération des vices eux-mêmes à travers la mythologie et les cultes qui en ont découlé[170]. Or ce qu'il y a de remarquable dans ce passage, c'est la hiérarchie que Grégoire instaure au sein de l'idolâtrie, et qui se laisse percevoir par trois aspects convergents : l'ordre de la présentation, dont les différentes étapes sont accompagnées de commentaires chaque fois plus virulents ; l'analyse, pour chaque cas, des causes de l'erreur ; et le rôle attribué à la volonté dans l'élaboration du faux culte. Nous pouvons recueillir ces éléments dans un tableau, ce qui nous donne le résultat suivant :

Objet de l'adoration	**Causes**	**Rôle de la volonté**
- Soleil, lune, astres, ciel		
- Terre, eau, air, feu	leur utilité	
- N'importe laquelle des choses visibles	leur beauté	ils les érigent comme dieux, θεοὺς προστησάμενοι
- Portraits et statues des défunts de la famille	- le chagrin de leur perte, - le désir de continuer à les honorer	manque de force pour s'élever au-dessus de la sensibilité
- Portraits et statues d'étrangers	- distance (temporelle ou géographique) - tradition reçue - ignorance du vrai Dieu	ériger en absolu une qualité que ces hommes ont incarnée, donc avoir recours au mythe, pour tromper plus aisément, προσλαβόμενοί τινα καὶ μῦθον τῆς ἐξαπάτης ἐπίκουρον
- Passions (représentées sous des formes diverses)	- leurs propres fautes - leur caprice (πλάνη)	- s'excuser (ἀπολογίαν) - dieux forgés de toutes pièces (πλασμάτων) (nombreux verbes d'action)

169. Or. 28, 13 (SC 250 p. 128). Cette analyse, fondée sur l'Écriture (*Cf.* p. ex. Sap. 13, 1-9) est fréquemment reprise par les auteurs chrétiens antérieurs à Grégoire : *cf.* p. ex. CLÉMENT, *Protreptique*, II, 25, 3-26, 1 (SC 2 p. 80-81) ; *Recognitiones*, I, 32 (PG 1, 1226 A 12-1227 A 1). Nous la trouvons aussi chez PHILON, *Decal.* 66 (p. 74-76) et ailleurs chez Grégoire, P. I, II, 10, 190-191 (PG 37, 694).

170. *Ibid.* 14-15 (p. 128-132). Tout ce passage s'inspire de près de Sap. 13-14 et peut-être de PHILON, *Decal.* 65-81 (p. 74-84).

Il en ressort clairement que plus on avance, plus l'enfoncement dans l'erreur est grand : les causes de l'erreur sont de plus en plus arbitraires, cependant que parallèlement, la volonté humaine est de plus en plus active – soit dit autrement : la recherche droite de Dieu cède de plus en plus le pas à celle de l'intérêt personnel ; l'idolâtrie est de plus en plus intentionnelle.

Mais nous voyons aussi par là que le culte du ciel, en occupant le premier rang, est considéré par Grégoire comme le moins éloigné du culte véritable ; à ce stade, non seulement il n'y a pas d'acte délibéré par lequel l'homme *déciderait* de faire du ciel un dieu, mais la cause elle-même de l'erreur est passée sous silence – non qu'elle soit arbitraire, mais au contraire, vu ce que nous savons du contexte culturel dans lequel évolue Grégoire, parce qu'elle n'est que trop évidente. Nous pouvons donc en déduire que vis-à-vis du culte du ciel, tout en le rejetant nettement du côté de l'idolâtrie, et donc des erreurs sur Dieu, Grégoire fait preuve d'une certaine compréhension. Cela est d'ailleurs corroboré par deux autres passages de son œuvre, tirés des Poèmes ; l'un est l'argumentation adressée à Nemesius, destinataire païen, pour le convaincre de se détourner des idoles et d'adorer le vrai Dieu. Grégoire suit alors le même chemin que dans le Discours 28, mais dans l'ordre inverse : il commence par éliminer les formes les plus grossières de l'idolâtrie – vénération d'animaux marins, de quadrupèdes ou de volatiles, adoration de statues faites par l'homme et soumises aux atteintes de l'usure – avant de rejeter également ses expressions plus subtiles, qui se concentrent dans le culte des astres ; alors, le ton change : au mépris succède une réfutation précautionneuse, qui ne nie pas la magnificence du ciel (μέγα κῦδος, « grande gloire », οὐρανίοιο ἄσπετον εἶδος, « l'aspect immense du ciel », πολλοῖσι κεκασμένον ἔνδοθι κόσμοις, « orné au-dedans de maintes beautés »), mais souligne que malgré cela (la concession est utilisée deux fois de suite aux vers 59 et 60), il n'est que le héraut de son

Créateur : Grégoire reprend alors le raisonnement qui conduit à reconnaître Dieu à travers ses œuvres[171].

Par ailleurs, dans le dernier des *Poemata Arcana*, où il retrace le cheminement des hommes depuis la première chute jusqu'à la Rédemption, il évoque brièvement leur enfoncement progressif dans l'idolâtrie : ce qui a permis au diable jaloux de les détourner dès les premières générations du vrai Dieu, qu'ils connaissaient, c'est encore une fois la tromperie. Il s'est en effet prévalu de la ressemblance du ciel à Dieu pour dévier l'adoration des hommes de ce dernier vers les astres, comme le souligne le glissement lexical du « Dieu céleste » au « ciel étoilé » :

> « Arrachant [l'homme] du Dieu céleste dans l'intention délibérée de le voler,
> Il détourna les yeux du mortel vers le ciel étoilé
> Florissant de beautés resplendissantes[172]. »

Dès lors, le pas était franchi : une fois l'homme tourné vers la créature, il ne s'agissait plus que de lui faire adorer des modèles de plus en plus vils pour le tenir complètement assujetti. Mais en soulignant l'habileté du démon qui a sagement prémédité son offensive, Grégoire fait du même coup ressortir indirectement sa propre conviction que la confusion entre le ciel et Dieu est une erreur compréhensible.

2. *Le ciel est-il matériel ou spirituel ?*

À la lumière de la première partie de ce chapitre, on peut voir que la question a non seulement une raison d'être, mais se trouve même au cœur des discussions relatives au ciel : il n'est donc pas étonnant qu'on la retrouve chez Grégoire. Si l'on prend de plus en compte le fait qu'avec la tradition judéo-chrétienne la notion de ciel s'est accrue d'une signification propre, puisqu'elle désigne alors également la vie d'intimité étroite avec le Dieu personnel qu'est celui de la Bible, on mesure mieux la difficulté qu'il y a à démêler les différents aspects du problème. Concrètement, il nous semble que les textes chrétiens – et donc, ceux de Grégoire – nous confrontent plus particulièrement à deux questions délicates : jusqu'à quel point la distinction est-elle clairement établie entre le ciel visible et le ciel pris au sens religieux du terme, c'est-à-dire celui des anges et

171. P. II, II, 7, 51-70 (PG 37, 1555-1556).

172. P. I, I, 9, 13-15 (PG 37, 457-458) : Ῥήξας δ' οὐρανίοιο Θεοῦ κλεψίφρονι βουλῇ, / Τρέψατο ὄσσε βροτοῖο πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα / Κάλλεσι παμφανόωσι τεθηλότα...

des bienheureux ? Et d'autre part, comme l'attestent cette fois également les débats des différents courants philosophiques, discerne-t-on bien ce qui est spirituel de ce qui est matériel ? Car d'un côté, dans le courant stoïcien, l'esprit se résout en fin de compte à la matière, dont il n'est que la forme la plus pure, la moins affectée par l'inertie du principe passif ; et de l'autre, l'éther aristotélicien, lui, tend également à estomper la limite entre sensible et intelligible, puisque tout en étant présenté comme un corps, il est simultanément revêtu de toutes les propriétés caractéristiques de l'intelligence : il a certes un mouvement naturel et un lieu naturel, mais ce qui le fait se mouvoir, c'est un principe d'ordre intellectuel, ce qui explique aussi pourquoi la substance du ciel et celle de l'âme sont considérées comme deux entités homogènes.

2.1. *Présence, chez Grégoire de Nazianze, de certaines ambiguïtés*

2.1.1. *Certains textes semblent niveler, ou du moins brouiller, la distinction entre un ciel visible et un ciel intelligible*

La plupart du temps, bien que le terme οὐρανός soit indistinctement employé pour désigner l'un et l'autre ciel, le contexte permet de trancher nettement entre les deux : lorsque Grégoire parle du ciel en l'associant à la terre et à la mer, il s'agit habituellement du ciel visible, tandis que quand il mentionne les anges et la Trinité divine, il est clair qu'il se meut au niveau intelligible. Toutefois, un certain nombre de passages s'avèrent ambigus. Ce peut être parfois que le contexte n'indique pas assez nettement duquel des deux cieux il s'agit, par exemple lorsque Grégoire ouvre sa proclamation de la foi par une exhortation adressée au ciel et à la terre, qu'il invite à l'écouter ; c'est le cas au début des *Poemata Arcana* :

> « Puisse le ciel écouter, et que la terre reçoive mes paroles[173] ! »

Il s'agit visiblement d'une amplification oratoire, par laquelle Grégoire prend pour tribune l'univers entier, et rien n'interdit d'inclure aussi dans son auditoire les créatures spirituelles, d'autant plus que l'objet du discours est Dieu lui-même et qu'il a précisé quelques vers plus haut qu'il s'adressait « soit à des purs, soit à des gens en train de se purifier », ἢ καθαροῖσιν / Ἠὲ καθαρομένοισιν[174].

D'autres fois, le contexte non seulement autorise, mais invite à comprendre dans ses deux sens la notion de ciel. Ainsi Grégoire évoque-t-il l'Ascension du Christ au ciel, εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον, et sa parousie, ἐξ οὐρανῶν

173. P. I, I, 1, 21 (PG 37, 400) : Οὐρανὸς εἰσαΐοι, χθὼν δέχνυσο ῥήματ' ἐμοῖο.

174. *Ibid.* v. 9-10 (col. 399).

ἐρχόμενον[175] : il est clair que le ciel dont il est question est celui de la présence divine, échappant à l'atteinte humaine ; mais les textes du Nouveau Testament qui s'y réfèrent décrivent au sens premier une montée, à tel point que les anges qui apparaissent aux disciples leur enjoignent de ne pas garder les yeux fixés vers le ciel, βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν[176] ; et ailleurs, le Christ lui-même parle de son retour en disant qu'il viendra « siéger sur les nuées du ciel[177] ». De même, lorsque Grégoire mentionne les scènes de la naissance du Christ, où il souligne l'unanimité de l'univers venant rendre hommage au Verbe incarné, il en détaille les principaux acteurs : les anges, les bergers, les mages, l'étoile, avant de les regrouper en deux catégories : Ἔστω κοινὴ πανήγυρις οὐρανίων καὶ ἐπιγείων δυνάμεων, « qu'une même fête unisse les puissances célestes et les terrestres[178] » ; sans doute possible, il faut compter parmi les « puissances célestes » aussi bien les anges que les astres, et même s'il ne les confond pas – il parle de la *course* de l'étoile, tandis qu'anges et archanges forment un *chœur* chantant des hymnes[179] –, il joue sur les deux sens possibles du terme pour les rapprocher et dans le cas présent, probablement aussi pour souligner l'intervention divine dans le trajet insolite de l'étoile.

Par ailleurs, il arrive à Grégoire d'intervertir l'usage habituel qu'il fait de termes plus techniques. Ainsi, l'expression δυνάμεις οὐράνιοι – ou d'autres équivalentes –, qui désigne d'ordinaire les anges dans les textes de prose[180],

175. Or. 38, 2 (SC 358 p. 108).

176. Ac 1, 9-11.

177. Mt 26, 64 ; *cf.* aussi Ac 7, 55.

178. Or. 38, 17 (SC 358 p. 144) ; *cf.* aussi P. I, I, 9, 60-63 (PG 37, 461).

179. *Ibid.* : μετὰ τοῦ ἀστέρος δράμε, « cours avec l'astre », μετὰ ἀγγέλων ὕμνησον, μετὰ ἀρχαγγέλων χόρευσον, « chante avec les anges, danse avec les archanges ». *Cf. infra,* chap. III (II, 2.2.1, début).

180. En voici les références exhaustives : τὰς φίλας αὐτῷ δυνάμεις : Or. 38, 14 (SC 358 p. 136) ; 45, 26 (PG 36, 660 A 8) ; τὰς νοερὰς δυνάμεις : Or. 28, 31 (SC 250 p. 172) ; αἱ περὶ αὐτὸν δυνάμεις : Or. 44, 3 (PG 36, 609 B 7) ; ταῖς ἁγίαις δυνάμεσι : Or. 31, 22 (SC 250 p. 318) ; ταῖς πρώταις δυνάμεσι : Or. 32, 29 (SC 318 p. 146) ; δυνάμεων οὐρανίων : Or. 32, 27 (SC 318 p. 144) ; τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων : Or. 5, 16 (SC 309 p. 324) ; 31, 29 (SC 250 p. 336) ; 40, 36 (SC 358 p. 280) ; τῶν ἀγγελικῶν καὶ θείων δυνάμεων : Or. 22, 14 (SC 270 p. 252) ; τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους : Or. 6, 12 (SC 405 p. 152) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 41, 11 (p. 338) ; 45, 5 (PG 36, 629 A 11) – ou bien, pour désigner les démons : τῶν πονηρῶν δυνάμεων : Or. 30, 21 (SC 250 p. 274) ; 36, 6 (SC 318 p. 254), et au singulier en Or. 39, 10 (SC 358 p. 168) ; ταῖς ἀντικειμέναις δυνάμεσι : Or. 45, 20 (PG 36, 652 A 13) ; au singulier en Or. 22, 16 (SC 270 p. 256) ; 39, 2 (SC 358 p. 152) ; αἱ ἀποστατικαὶ δυνάμεις : Or. 24, 4 (SC 284 p. 58) ; 38, 9 (SC 358 p. 122) ; 45, 5 (PG 36, 629 B 11-12). – La seule occurrence de δύναμις dans les Poèmes figure dans le P. I, II, 3, 5 (PG 37, 633), qui mentionne « les puissances intelligibles », τὰς νοερὰς δυνάμεις, mais dont l'authenticité est douteuse

semble bien être utilisée pour parler des astres dans le Discours 4 au moment où notre auteur invite le monde entier à se réjouir de la mort de Julien : l'allusion aux « douleurs de l'enfantement » dans lesquelles gémit la création et l'énumération des parties de l'univers impliquées dans l'allégresse (nuages, montagnes, collines), situe le discours dans le monde matériel et non au niveau des êtres spirituels[181]. Réciproquement, le terme κύκλος, qui par métonymie se rapporte habituellement au ciel visible emporté dans son mouvement de révolution[182], désigne clairement le lieu de la ronde des anges dans le Poème II, I, 99 *Autre poème sur lui-même*[183].

De façon plus frappante encore apparaissent des glissements de sens dans l'emploi du terme οὐρανός, par lesquels Grégoire « saute » sans prévenir d'une acception à l'autre dans un même mouvement et sans signaler qu'il ne parle plus alors du même ciel, ce qui pourrait parfois laisser douter qu'il les distingue nettement. Un des cas les plus clairs est celui des deux passages parallèles des Poèmes I, I, 8, *Sur l'âme* (v. 55-77) et I, II, 1, *Éloge de la virginité* (v. 58-99), dans lesquels Grégoire prête à Dieu un discours destiné à rendre raison de la création de l'homme après celle de l'univers matériel qui vient d'être évoquée. Si le Poème I, I, 8 se contente pour cela d'un peu plus d'un vers – « Et lorsque tout/ Fut un monde, terre, ciel et mer[184]... » –, le Poème I, II, 1, lui, s'étend amplement sur l'œuvre des premiers jours de la création, où il apparaît sans équivoque que le ciel dont il parle est bien le ciel visible[185]. Or quel est le motif que Dieu se donne pour créer l'homme ? le désir d'avoir sur terre aussi un être intelligent capable de reconnaître la magnificence divine et de profiter de ses œuvres, *de même que le ciel est le domaine des anges*,

> « Le vaste ciel est possédé par les saintes intelligences, les anges excellents »,
> Οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν ἁγνοὶ νόες, ἄγγελοι ἐσθλοί[186].

(*Cf.* H. M. WEHRHAHN, « Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz », *Studia Patristica* 7 (1966), p. 343-344).

181. Or. 4, 15 (SC 309 p. 108) ; *cf.* Rm 8, 22.

182. *Cf.* Or. 14, 28 (PG 35, 888 A 15) ; 28, 29 (SC 250 p. 166) ; P. I, I, 5, 46, 49, 50 (PG 37, 427-428) ; I, I, 9, 98 (col. 464) ; I, II, 11, 3 (col. 752) ; I, II, 16, 25 (col. 780) ; II, I, 38, 16 et 19 (col. 1326-1327) ; II, II, 5, 68 (col. 1526).

183. V. 1 (PG 37, 1451) : Ἄγγελοι αἰγλήεντες ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον, « Anges brillants suivant le cercle immense » ; remarquons toutefois que cela constitue un cas isolé, et qui plus est dans un Poème dont H. M. WEHRHAHN met en doute l'authenticité (*art. cit.*, p. 343).

184. V. 57-58 (PG 37, 451) : Ὡς δὲ τὰ πάντα / Κόσμος ἔην, γαίη τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα...

185. V. 58-78 (PG 37, 526-528).

186. P. I, I, 8, 62 (PG 37, 451) et de même en P. I, II, 1, 83-84 (col. 528) : « Voici que déjà les ministres purs et toujours vivants / Ont le vaste ciel, intelligences saintes, anges

S'il est vrai que la distinction est maintenue entre le visible et l'intelligible (les anges sont des νόες), il n'en demeure pas moins que c'est le ciel *visible* qui apparaît comme leur domaine propre et cela n'est pas sans rappeler la théorie origénienne selon laquelle le ciel et les astres signifient bel et bien les événements, mais le sens de leurs configurations reste voilé pour les hommes et ne peut être décrypté que par les anges[187]. La seule façon de sauver dans ce texte la distinction entre le domaine intelligible des anges et le ciel visible serait de supposer que Grégoire ait fait implicitement un saut des cadres cosmologiques de la Bible, où le ciel est réservé à Dieu par opposition à la terre et à la mer, où se situe l'homme, à la distinction qui lui est plus familière entre intelligible et sensible. C'est ce que pourrait laisser penser la présentation analogue, mais en ce sens plus rigoureuse, du Discours 38 : Dieu crée d'abord le monde intelligible, ὁ νοητὸς... κόσμος, qui est celui des anges, puis « un deuxième monde, matériel et visible », δεύτερον... κόσμον ὑλικὸν καὶ ὁρώμενον, « le système du ciel et de la terre avec ce qu'ils renferment », τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν μέσῳ σύστημα, avant de réaliser, par la création de l'homme, la fusion du sensible et de l'intelligible, en introduisant aussi dans l'univers visible un être spirituel[188] : le ciel fait alors clairement partie du monde matériel et ce n'est qu'à l'avènement de l'homme que le monde visible se trouve habité par une créature spirituelle.

Il ressort donc de l'étude de ces quelques passages que Grégoire ne semble pas toujours distinguer nettement le ciel visible du ciel intelligible, bien que l'opposition entre les catégories du sensible et de l'intelligible soit constante dans son œuvre. Au vu de ce que nous savons sur le statut du ciel dans la philosophie hellénistique, nous pouvons nous demander si cette indécision ne reposerait pas, plus profondément, sur l'idée qu'il existerait un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible.

2.1.2. *Le ciel ne constituerait-il pas l'intermédiaire assurant la continuité entre l'esprit et la matière ?*

Si les passages que nous venons de mentionner constituent dans l'ensemble de l'œuvre de Grégoire des cas isolés, il est frappant de constater, en revanche, qu'il situe toujours le ciel à la frontière du sensible et de l'intelligible. Cela s'avère particulièrement net dans les passages où il invite son public à parcourir l'ensemble de l'univers, soit pour remonter jusqu'à Dieu, son Créateur, soit au

excellents », Ἤδη μὲν καθαροὶ καὶ ἀείζωοι θεράποντες / Οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, ἁγνοὶ νόες, ἄγγελοι ἐσθλοί...

187. *Philocalie*, XXIII, 18-21 (SC 226 p. 194-204).

188. Or. 38, 9-11 (SC 358 p. 120-126).

contraire pour descendre de lui jusqu'au détail des créatures les plus anodines, comme en fait foi le relevé suivant :

- Or. 5, 31[189] : il évoque l'efficace de la parole divine lors de la création : après la mise en place des constituants fondamentaux de l'univers (élimination des ténèbres, création de la lumière, fondation de la terre et formation de la voûte céleste, ἥδρασε γῆν, ἐγύρωσεν οὐρανόν), Dieu procède à l'œuvre d'ornementation, ce qui donne lieu à l'énumération suivante :

> « Il a mis en ordre les astres, a semé l'air, a délimité la mer, a tracé les fleuves, a doté d'âme les animaux, a formé l'homme d'après lui-même[190]. »

- Or. 6, 12-15[191] : cherchant à démontrer que tout ce qui est de Dieu est marqué par l'harmonie, il évoque Dieu lui-même, puis les anges – avec le contrepoint des anges déchus – (chap. 12-13), et en tire la conclusion pour l'âme, faite à l'image de Dieu (chap. 14) ; puis, dans un second temps, il invite à considérer « le ciel, la terre, la mer, le monde tout entier », οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα καὶ ὁ σύμπας οὗτος κόσμος, et les échanges qui s'établissent entre eux, dans un mouvement de descente progressive : d'abord les rapports du ciel avec l'air et la terre (c'est-à-dire la lumière et les pluies), puis ceux de la terre et de l'air avec les êtres vivants – ils fournissent respectivement la nourriture et l'air à respirer – (chap. 14) ; il évoque ensuite successivement l'harmonie des saisons, du jour et de la nuit, du soleil et de la lune, des astres, de la mer et de la terre, des fleuves, des éléments, des membres du corps, des animaux (chap. 15).

- Or. 28, 22-31[192] : pour réduire les prétentions de l'homme, il passe en revue tout ce qui, dans l'univers, lui échappe, à commencer par lui-même : nous voyons ainsi défiler l'homme (chap. 22), puis les animaux qui peuplent la terre, la mer et les airs (chap. 23-24) ; après une pause sur les merveilles de l'instinct (chap. 25), il reprend son exploration à travers les plantes et les minéraux (chap. 26) ; prenant de la hauteur, il s'élève à des considérations géographiques – la terre, les mers, les forêts, les fleuves, les sources ; les fondements de la terre, les montagnes, les plaines ; de nouveau la mer, les fleuves et les sources (chap. 26-27) –, avant de considérer l'air et ses fonctions, les phénomènes atmosphériques (chap. 28) ; poursuivant son ascension, il évoque les astres, la lune et le soleil avec leurs effets sur la terre (chap. 29-30), et passe enfin au domaine des anges, situé encore en deçà de Dieu (chap. 31).

189. SC 309 p. 356.

190. *Ibid.* : ἀστέρας ἔταξεν, ἔσπειρεν ἀέρα, θάλασσαν ὥρισε, ποταμοὺς εἵλκυσε, ζῷα ἐψύχωσεν, ἄνθρωπον πρὸς ἑαυτὸν ἐμόρφωσε.

191. SC 405 p. 152-160.

192. SC 250 p. 144-174.

- Or. 32, 8-9[193] : il veut démontrer que l'ordre est le principe qui gouverne tout l'univers, et l'applique aussi bien aux anges, aux astres, aux saisons, au jour et à la nuit, qu'aux éléments qui composent les corps ; que ce soit le ciel, l'air, la terre, l'eau, les vents ou les précipitations, tout obéit aux lois établies par le Créateur, sous peine d'introduire la confusion dans l'univers.

Au chapitre 27, l'ordre adopté pour dissuader l'homme de scruter ce qui le dépasse est quelque peu différent, puisque Grégoire isole d'un côté l'ample domaine de recherche qu'est l'homme lui-même, et de l'autre, le reste de la création :

> « Car je ne parle pas encore de la nature ou du mouvement du ciel, de l'ordre des astres, du mélange des éléments, des différences entre les animaux, de l'infériorité ou de la supériorité des puissances célestes, ni de tout ce en quoi se subdivise la parole créatrice, pas plus que des lois de la Providence et de l'administration du monde[194]. »

- Or. 33, 9[195] : il ne s'agit ici que de l'univers matériel. Rejetant les fausses distinctions que ses adversaires introduisaient pour le juger, Grégoire leur fait remarquer que tant les biens matériels de la création – le ciel, la révolution du soleil et de la lune, l'ordonnance des astres, la répartition bénéfique du jour et de la nuit, l'alternance des saisons, les pluies, les fruits, la puissance vivifiante de l'air, les fleuves, la terre –, que les biens spirituels de la Rédemption – la raison, la Loi, les prophètes, les souffrances du Christ – sont communs à tous.

- Or. 44, 10[196] : Cette évocation bucolique de la nature au printemps, qui débouche sur la considération des travaux agricoles, a pour but de souligner la correspondance de la beauté de la nature avec celle de la fête de Pâques qui vient d'être célébrée. Ici encore, le discours se limite au monde matériel, en commençant par le ciel, le soleil, le disque de la lune, σελήνης κύκλος, le chœur des astres, puis, admirant le retour, après l'hiver, de l'alliance des flots avec les rivages, des nuages avec le soleil, des vents avec l'air, de la terre avec les plantes, des plantes avec les regards, il s'étend sur les sources, les fleuves, l'herbe, avant d'énumérer les travaux des hommes.

---

193. SC 318 p. 100-104.

194. *Ibid.* 27 p. 144 : οὔπω γάρ λέγω φύσιν ἢ κίνησιν οὐρανοῦ καὶ τάξιν ἀστέρων καὶ μίξιν στοιχείων καὶ ζῴων διαφορὰς καὶ δυνάμεων οὐρανίων ὑποβάσεις καὶ ὑπερθέσεις καὶ πάντα εἰς ὅσα ὁ δημιουργικὸς λόγος καταμερίζεται, καὶ λόγους προνοίας καὶ διοικήσεως.

195. SC 318 p. 174-176. Ce passage est repris brièvement dans le Poème I, I, 9, 97-99 (PG 37, 464) : tout comme l'air, la terre, le vaste ciel sont communs à tous, il en va de même pour le baptême.

196. PG 36, 617 C 6-620 A 6.

- P. I, II, 1, 58-78[197] : ce passage évoque l'émergence du monde sensible à partir du chaos originel : création de la lumière, du ciel étoilé, du soleil et de la lune pour éclairer l'homme et faire alterner les saisons ainsi que le jour et la nuit ; fondation de la terre, répartition de la terre et de la mer ; création des animaux pour chacun des trois domaines, la terre, la mer et le ciel. C'est dans la suite du texte que le ciel est dit être attribué aux anges.

- P. II, II, 4, 72-75[198] : Grégoire fait pour le père de Nicobule le bilan des connaissances scientifiques atteintes par les hommes : les découvertes portent tant sur la nature des êtres aériens, terrestres et aquatiques que sur les êtres célestes et surtout, sur l'intelligence du Dieu ineffable, particulièrement sur sa manière de gouverner le monde orné de tant de merveilles.

- P. II, II, 5, 68-73[199] : Grégoire énumère les bienfaits de Dieu à travers la création de l'univers : le vaste ciel constellé d'astres brillants, ὄμμασι παμφανόωντα διαυγέσι, la mer, la terre, les fleuves, l'air, les saisons, les fleurs, la nature des mortels et des êtres aériens.

- P. II, II, 7, 51-70[200] : pour s'opposer à l'idolâtrie, il distingue Dieu successivement des êtres marins, terrestres et aériens, puis des êtres célestes, la lune, le soleil et les astres.

On peut tirer de ces énumérations les observations suivantes. Tout d'abord Grégoire adopte le plus souvent – parfois localement, la plupart du temps pour l'ensemble du passage – une présentation ordonnée des parties de l'univers, qui évolue soit de bas en haut, soit de haut en bas, dans une progression à laquelle se superpose la distribution des éléments constitutifs du monde, qu'il répartit en quatre groupes : la terre et l'eau, l'air, et enfin le ciel. Notons que ce n'est pas le feu qu'il mentionne comme l'élément situé dans la partie supérieure du monde, comme il était d'usage dans la physique hellénistique ; mais à l'instar de Philon, il appelle « ciel » le quatrième élément[201] ; ce phénomène est peut-être lié au glissement de sens opéré sur le mot στοιχεῖον qui, des parties élémentaires dont sont faits les êtres matériels, en vient, du fait des « lieux naturels » qu'on leur a reconnu, à désigner les régions du monde où prédomine un élément (de même qu'en français nous parlons de la fureur ou du déchaînement des éléments) ; et de ce fait, réciproquement, le nom de la région (οὐρανός) est pris par métonymie pour celui de l'élément dominant. Mais il traduit surtout, nous

---

197. PG 37, 526-528. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.1.1).

198. PG 37, 1511.

199. PG 37, 1526.

200. PG 37, 1555-1556.

201. *Cf.* p. ex. *Mos.* II, 121-122 (p. 244-246) ; *Spec.* 85-87, 93 (p. 62-66) ; *Somn.* I, 16 (p. 28).

semble-t-il, une certaine perplexité devant la nature du ciel, sur laquelle d'ailleurs nous reviendrons[202].

Dans cet ensemble, Grégoire isole d'ordinaire les êtres vivants qui peuplent chacune de ces zones. Pour ce qui est des éléments eux-mêmes, à l'intérieur du monde matériel, il tend constamment à associer la terre et l'eau et à isoler le ciel. L'air, qui occupe une position médiane, reçoit un statut fluctuant, soit que Grégoire l'associe aux deux premiers du fait que comme eux il est peuplé d'animaux, soit qu'il souligne la jonction qu'il constitue entre « le haut » et « le bas », en particulier par l'évocation des saisons, de l'alternance du jour et de la nuit et des phénomènes atmosphériques, dans lesquels se combinent les influences du ciel et de l'air, et dont les répercussions se font sentir pour la terre et l'eau.

Le ciel apparaît donc comme la partie supérieure du monde matériel ; mais dans plusieurs passages la progression ne s'arrête pas là et l'ascension continue jusqu'aux anges et à Dieu lui-même, plutôt considéré sous son aspect de Providence et de maître du monde. Il semble donc bien qu'il n'y ait pas de solution de continuité entre les deux niveaux et s'il est clair qu'un abîme sépare la nature spirituelle (ou intellectuelle) des anges de l'épaisseur des êtres terrestres, le ciel, lui, s'avère être dans une situation intermédiaire, comme le dit d'ailleurs explicitement le Poème I, II, 34, *Définitions approximatives,* qui le définit comme « la limite des êtres fluants et des intelligibles »,

> Ὅρος δὲ ῥευστῶν καὶ νοουμένων, πόλος[203].

Bien plus, le Poème I, I, 30, *Hymne à Dieu,* le situe dans une position intermédiaire entre les anges et l'homme, dans une litanie où il énumère les êtres les plus éminents qui ont été créés à cause de Dieu et qui se succèdent de la façon suivante :

> « À cause de lui le chœur des anges,
> À cause de lui les éternités sans fin,
> À cause de lui le soleil resplendit,
> À cause de lui la course de la lune,
> À cause de lui la grande gloire des astres
> À cause de lui l'homme vénérable
> A reçu en partage de pouvoir penser le divin[204] ».

202. *Cf. infra,* chap. III (II, 2.2.1, début).

203. V. 10 (PG 37, 946).

204. V. 5-11 (PG 37, 508/2-509/1) : Δι᾽ ὃν ἀγγέλων χορεία, / Δι᾽ ὃν αἰῶνες ἄπαυστοι, / Δι᾽ ὃν ἥλιος προλάμπει, / Δι᾽ ὃν ὁ δρόμος σελήνης, / Δι᾽ ὃν ἄστρων μέγα κάλλος, / Δι᾽ ὃν ἄνθρωπος ὁ σεμνός / Ἔλαχε νοεῖν τὸ θεῖον.

Or la communauté établie entre la substance du ciel et celle de l'âme par l'aristotélisme des débuts[205] conduit tout naturellement à reconnaître, à l'arrière-plan de cette présentation, l'idée que le ciel participe, comme l'homme et même avant l'homme, du monde intelligible, ou qu'il fait partie des intermédiaires, à un degré plus éminent que l'homme, entre le sensible et l'intelligible.

Et si l'on se rappelle l'analyse effectuée par Grégoire dans le Discours 28 pour démontrer que Dieu ne saurait être un corps, on aboutit à une conclusion convergente : car les étapes par lesquelles il affine la notion de corps sont précisément celles du « cinquième corps » caractérisé par son mouvement circulaire, τὴν κύκλῳ φορὰν φερόμενον, et qu'à la limite on pourrait dire incorporel, ἄϋλόν τι καὶ πέμπτον σῶμα... καὶ ἀσώματον[206], puis en dernier lieu celle du « corps angélique[207] » : la transition semble ainsi se faire par degrés de la matérialité la plus grossière aux êtres spirituels.

2.2. *Appréciation définitive : analogie, mais distinction entre le ciel et le domaine spirituel*

Malgré ce qui précède, il nous faut toutefois conclure à l'hétérogénéité entre le ciel et les êtres spirituels et au maintien d'un dualisme franc entre le sensible et l'intelligible. Nous sommes conduite à cette prise de position par différentes voies. Tout d'abord, la façon dont Grégoire conçoit la substance et les mouvements du ciel oblige à les rejeter clairement du côté du monde matériel. Inversement, lorsqu'il évoque la destinée de l'âme après la mort, le voyage de celle-ci jusqu'au ciel des bienheureux ne fait à aucun moment intervenir le ciel visible. Enfin, pour lui, ce n'est pas le ciel, mais l'homme, qui constitue la clé de voûte unifiant les deux parties – sensible et intelligible – du créé en un seul monde.

Par ailleurs, nous verrons que la ressemblance qu'il établit entre le ciel visible et les réalités intelligibles se traduit en termes d'analogie et non par une assimilation pure et simple des deux domaines.

2.2.1. *Le ciel fait partie du monde sensible*

Comme nous avons pu le voir[208], si la philosophie grecque dans son ensemble en est venue à estomper dans le ciel la limite entre le sensible et l'intelligible,

205. *Cf. supra,* chap. III (I, 2.1, début).

206. Or. 28, 8 (SC 250 p. 116).

207. *Ibid.*

208. *Cf. supra,* chap. III, I.

c'est à cause des réponses données aux questions de sa substance et de son mouvement.

Chez Grégoire, pour ce qui est de la substance du ciel, une précision préalable de vocabulaire est nécessaire, dans la mesure où ce qu'il entend par « éther » (αἰθήρ) est loin d'avoir le sens technique de son homonyme aristotélicien : c'est chez lui un terme poétique (sa seule occurrence en prose figure dans un passage où Grégoire, paraphrasant Homère, évoque Héra « suspendue dans l'éther et les nuées[209] »), qui désigne non pas tant le cinquième élément que la partie la plus pure de l'air, dont la transparence ne voile en rien l'éclat de la lumière[210] ; il est parfois pris comme synonyme d'« air[211] », parfois employé métaphoriquement pour parler de l'envol de l'âme par l'ascèse ou la mort vers les réalités spirituelles[212]. Ce qui correspond à l'éther au sens technique aristotélicien chez Grégoire, c'est ce qu'il appelle le cinquième corps, πέμπτον σῶμα, et qui n'apparaît qu'en deux occasions dans son œuvre : dans le fameux passage du Discours 28 où il discute du corps de Dieu, le terme apparaît trois fois et est décrit comme l'élément emporté dans le mouvement circulaire, τὴν κύκλῳ φορὰν φερόμενον, immatériel, ἄϋλον, voire incorporel, ἀσώματον[213]. Tout ce passage est fortement ironique et Grégoire non seulement se moque de l'idée d'un Dieu fait d'éther, mais semble bien considérer comme une chimère la notion même d'éther, comme le prouve la désinvolture avec laquelle il a recours à l'oxymore du « corps incorporel », en précisant de plus qu'il ne l'admet que par pure condescendance. Étant donné d'autre part qu'il adopte la même attitude sceptique vis-à-vis du corps angélique[214], nous pensons donc que malgré les apparences[215], nous ne pouvons pas retenir ce passage pour appuyer l'idée que Grégoire aurait envisagé une transition graduelle du sensible à l'intelligible. L'autre mention du cinquième corps figure en conclusion du Poème I, I, 5, *Sur la Providence,* et là, Grégoire laisse ouverte la question de la substance des astres : fixes ou errants, ils poursuivent leur route,

209. Or. 4, 16 (SC 309 p. 278) : Ἥρα... ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλαις κεκραμένη (*cf. Iliade,* XV, 20-21).

210. P. I, I, 7, 52 (PG 37, 442) et dans le même sens l'adjectif αἴθριος en P. I, II, 10, 739 (col. 733), où il est question du rayonnement éthéré des astres (αἰθρίοις αὐγάσμασι). Il faut probablement voir l'origine de cette représentation en *Timée,* 58 D 1, où l'éther est décrit expressément comme « la partie la plus pure de l'air », ἀέρος τὸ... εὐαγέστατον.

211. P. I, I, 7, 4 (PG 37, 439) ; I, II, 1, 239 (col. 540) ; II, I, 1, 318 (col. 994) ; II, I, 11, 133 (col. 1039) ; II, I, 88, 75 (col. 1438/1).

212. P. I, II, 1, 378 (col. 550) ; I, II, 9, 26 (PG 37, 669) ; II, I, 1, 122 (col. 979) ; II, I, 19, 44 (col. 1274) ; II, I, 45, 261, 263 (col. 1371-1372).

213. Or. 28, 8 (SC 250 p. 116).

214. *Ibid.*

215. *Cf. supra,* chap. III (II, 2.1.2).

« Que la leur soit une nature ignée non nourrie, ou qu'elle soit un corps,
Celui qu'ils appellent le cinquième[216]... »

L'indifférence de notre auteur est patente, comme nous avons déjà pu le souligner[217].

Mais le reste du temps, sans s'arrêter à débattre davantage du problème, c'est de feu qu'il les dit constitués : dans le même Poème I, I, 5, deux vers avant le passage que nous venons de citer, il qualifie les astres d'ignés, πυρόεντες[218], adjectif qui se retrouve à plusieurs reprises dans les Poèmes (jamais en prose), pour parler du soleil[219]. Il définit de même explicitement la nature des astres comme « un feu qui court en rond », πῦρ κύκλῳ περίδρομον[220]. Quand il mentionne la supériorité du Christ sur les intelligences angéliques, il le compare au soleil qui « domine le cercle enflammé », κύκλον ὑπερτέλλων ἔμπυρον[221]. Comme nous pouvons le constater, ces prises de position restent au total assez sporadiques et Grégoire n'a pas recours à un lexique spécialisé pour désigner alors la substance des astres – les trois termes que nous avons relevés sont utilisés ailleurs dans son œuvre avec d'autres acceptions ou s'appliquent à d'autres réalités que le ciel[222]. Par ailleurs, le feu dont il s'agit n'est pas présenté comme un feu spécial, sauf peut-être pour ce qui est de son mouvement circulaire.

Tant que l'on reste dans le domaine technique, les mêmes remarques s'appliquent pour les mouvements du ciel, comme nous avons pu le voir à propos de l'astrologie[223]. Par conséquent, ce que notre auteur en retient, c'est ce qui tombe le plus immédiatement sous les sens, à savoir la circularité de leur translation, désignée comme telle par l'expression τὴν κύκλῳ φοράν du Discours 28[224]. Le lexique utilisé est alors plus varié, sans être absolument spécifique : nous avons déjà rencontré περιφορά, la rotation du ciel[225], qui partout ailleurs désigne la façon dont les réalités sensibles sont ballottées de çà,

216. V. 68-69 (PG 37, 429) : Εἴτε τις ἄτροφός ἐστι πυρὸς φύσις, εἴτε τι σῶμα / Πέμπτον ὃ δὴ καλέουσι...

217. *Cf. supra,* Introduction, II, début, et chap. II (II, 2.1.2, début).

218. V. 66.

219. P. I, II, 1, 60 (PG 37, 526) ; II, I, 1, 335-336 (col. 995) ; II, II, 5, 246 (col. 1539).

220. P. I, II, 34, 11 (PG 37, 946).

221. P. II, I, 38, 16 (PG 37, 1326).

222. *Cf.* le nombre total d'occurrences de πῦρ : 158 en prose, 120 dans les Poèmes ; πυρόεις est employé au total 23 fois dans les Poèmes et ἔμπυρος y apparaît 9 fois, ainsi que 2 fois en prose.

223. *Cf. supra*, chap. III (II, 1.1, p. 207-209).

224. Or. 28, 8 (SC 250 p. 116) ; *cf. supra,* chap. III (II, 2.2.1, note 878).

225. Or. 20, 11 (SC 270 p. 80) ; *cf. supra,* chap. III (II, 1.1, p. 208).

de là ; περιτρέχειν, dont le sens usuel, parfois pris au propre, parfois au figuré, est « courir autour », est utilisé par Grégoire une fois seulement, pour parler de la révolution du soleil, mise en parallèle avec les multiples déplacements de Grégoire de Nysse, son correspondant : il argue que pour son ami aussi, la stabilité consiste à circuler sans trêve d'un lieu à un autre[226]. Appliqué aux mouvements célestes, le terme περίοδος, en plus du trajet circulaire, inclut l'idée d'un retour périodique, comme dans la plupart de ses autres acceptions[227]. Le mot κύκλος, sans désigner à proprement parler un mouvement, en vient néanmoins à signifier à plusieurs reprises, par métonymie, le ciel ou le monde en tant que mû circulairement[228].

Plus intéressants pour notre propos sont les termes χόρος et δρόμος, ainsi que ceux de leur famille, à cause de la spécificité de leur emploi chez Grégoire de Nazianze. Nous avons pu voir en effet dans le chapitre précédent[229] que χόρος sert fréquemment à désigner le « chœur » des anges, leur ronde autour du Créateur ; il en va de même pour 7 des 12 emplois de χορεία dans les Poèmes, et pour χορεύειν et χοροστασία, aussi bien en prose qu'en poésie. Or tous ces termes, sauf rare exception (que nous allons examiner), sont exclus du vocabulaire de Grégoire pour parler du mouvement circulaire des astres. Inversement, la famille lexicale de δρόμος envahit le discours de Grégoire quand il s'agit des astres[230], alors qu'on ne la retrouve pas à propos des anges. Tout cela nous semble bien indiquer que le ciel visible et le ciel intelligible

226. Ep. 81, 2 (Belles Lettres p. 104).

227. Or. 28, 29 (SC 250 p. 166) : κύκλους καὶ περιόδους ; Or. 33, 9 (SC 318 p. 174) : ἡλίου καὶ σελήνης περίοδον ; Or. 40, 5 (SC 358 p. 206) : τήν τε κυκλικὴν τῶν ἀστέρων περίοδον.

228. *Cf.* les références *supra*, chap. III (début du chapitre et II, 2.1.1, début). Nous pouvons aussi ajouter l'expression équivalente du P. II, II, 7, 62-63 (PG 37, 1555) : « Cet aspect immense du ciel emporté / En cercle », Ὅδ' οὐρανίοιο φορεύμενον ἄσπετον εἶδος / Κυκληδόν.

229. *Cf. supra,* chap. II (II, 1.1).

230. Outre le verbe que nous venons de relever, nous pouvons mentionner les passages suivants : Or. 5, 5 (SC 309 p. 302) : « l'astre qui a couru, δραμόντα, vers Bethléem » ; Or. 14, 28 (PG 35, 888 A 15) : « la course du soleil », ἡλίου δρόμος ; Or. 19, 12 (col. 1057 B 12) : « maintenant un astre court, τρέχει, de l'Orient » ; Or. 38, 17 (SC 358 p. 144) : « cours avec l'astre », μετὰ τοῦ ἀστέρος δράμε ; Or. 39, 14 (p. 178) : « nous avons couru », ἐδράμομεν ; Or. 40, 6 (p. 208) : « la lumière de l'astre qui courait, δραμόντος, vers Bethléem » ; Or. 41, 5 (p. 324) : « la course de l'étoile », ἀστέρος δρόμος ; P. I, I, 5, 69 (PG 37, 429) : « les corps célestes, dotés d'un cours circulaire », περίδρομον οἶμον ἔχοντες ; P. I, I, 30, 8 (col. 509/1) : « la course de la lune », ὁ δρόμος σελήνης ; P. I, II, 16, 25-26 (col. 780) : « Cercle qui tourne toujours, roulant toutes choses de même, / Constamment, courant en rond... », Κύκλος ἀειδίνητος, ὁμοίια πάντα κυλίνδων / Ἑστηώς, τροχάων... ; P. I, II, 34, 11 (col. 946) : « la nature des astres, c'est un feu qui court en rond », πῦρ κύκλῳ περίδρομον; 198 (col. 959) : « l'astre qui court », ἀστὴρ τρέχων.

représentent pour lui deux réalités d'ordre différent. Mais nous irions même jusqu'à suggérer que la répartition de ces deux familles lexicales contribue à tracer une ligne de démarcation entre le mouvement qui résulte d'une activité de l'intelligence et celui qui n'est régi que par les lois physiques. Le sens même des mots nous y invite (la « course » reflète moins que la « danse » l'intentionnalité du mouvement), et renforce ce que nous avions établi à propos de la polémique de Grégoire contre l'astrologie : les astres sont incapables de se mouvoir d'eux-mêmes[231]. De plus, le caractère technique du reste du lexique qui leur est appliqué[232] les réduit à être les objets d'une science expérimentale incluant observation et mesure, alors que les êtres spirituels, eux, ne sont pas de l'ordre du quantifiable : leurs évolutions autour de Dieu dépassent l'homme, qui les contemple, les admire et cherche non à les analyser, mais à les imiter. Tels sont donc les premiers indices qui nous poussent à considérer le ciel visible comme une partie du monde matériel et non comme une réalité spirituelle dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze.

Car si nous observons de plus près les quelques cas où χόρος et χορεία se rapportent aux astres, nous constatons qu'ils n'ont jamais alors qu'une valeur purement métaphorique : ils s'insèrent en effet dans le contexte de la louange de l'univers au Créateur, que Grégoire amplifie grâce à une vaste personnification des éléments. Ainsi le Poème II, I, 38, *Hymne au Christ après s'être tu, à Pâques,* célèbre-t-il pour cette occasion la majesté du Christ et sa maîtrise de la création : c'est par lui que le soleil domine (ὑπερτέλλων) le cercle enflammé, que la lune vit et meurt (ζώει φθινύθει τε) alternativement et que, de même, le cercle du zodiaque et les mesures de sa danse (ζωοφόρος τε κύκλος καὶ μέτρα χορείης) mesurent l'équilibre des saisons (Ὥραις μέτρα φέρει[233]) ; les astres eux-mêmes, fixes et errants, rétrogrades, racontent (εἰσὶ λόγος) la sagesse divine[234]. Le cas est similaire à la fin du Discours 28, où Grégoire prépare la comparaison du Christ au soleil en décrivant celui-ci comme le chef du chœur des astres (ὥσπερ χόρου τινὸς κορυφαῖος), de même que le Christ domine le monde intelligible[235]. Et c'est pour donner une coloration poétique soulignant la beauté du monde au printemps qu'il évoque le chœur des astres (ἀστέρων χόρος), de même qu'il a évoqué le cortège (πομπεύει) de « la reine

231. *Cf. supra*, chap. III (II, 1.1, p. 210-211).

232. *Cf. supra,* chap. III (II, 1.1, p. 207-209). Grégoire se moque des prétentions scientifiques des pseudo-savants, mais à aucun moment il ne remet en cause la légitimité de leur démarche, qu'il lui arrive même de cautionner (*Cf.* Or. 7, 7, SC 405 p. 194 ; Or. 43, 11 et 23, SC 384 p. 138 et 174).

233. V. 15-20 (PG 37, 1326-1327).

234. *Ibid.* v. 21-22 (col. 1327), avec probablement une allusion au Ps. 18, 4-5.

235. Or. 28, 29 (SC 250 p. 166) et 30 (p. 168) pour la mise en place de la comparaison.

des saisons » quelques lignes plus haut[236]. Comme nous pouvons le constater, ces trois emplois n'infirment donc pas la conclusion que nous venons de tirer : le ciel visible et ses constituants font partie du monde physique ; dépourvus d'autonomie, ils sont soumis à ses lois.

Mais nous trouvons de plus en contrepoint un argument supplémentaire dans le silence constant de Grégoire sur les rapports du ciel visible et du ciel intelligible, particulièrement éloquent dans sa façon d'évoquer la montée de l'âme vers Dieu après la mort. Il est courant en effet, depuis déjà au moins trois siècles[237], de la décrire comme une ascension progressive à travers les sphères du monde, étape intermédiaire avant de parvenir à la pleine présence divine. Cela suppose une représentation unitaire du monde, où le passage du sensible à l'intelligible se fait dans la continuité, et qui s'accorde avec l'idée d'une communauté de substance entre l'âme et les astres. Si le mythe du *Phèdre*[238] peut être considéré comme l'un des textes fondateurs d'une telle représentation, conjointement avec le *Timée*[239], qui affecte l'âme de chaque homme ayant vécu dans la justice à un astre, dont elle partagerait désormais la béatitude, c'est surtout le *De philosophia* qui systématise cette idée puisque tant l'âme que les astres et les dieux sont faits d'éther : le lieu propre de l'âme s'avère dès lors être le ciel visible ou la sphère enveloppant celui-ci, lieu du séjour des dieux[240]. S'il est vrai que l'éther échappe par sa perfection aux limitations des autres éléments, il n'en demeure pas moins qu'un trait au moins le rattache au sensible : son caractère spatial. Ainsi le voyage de l'âme jusqu'au séjour divin est un voyage dans l'espace parce que le ciel auquel elle aspire n'est que la sphère la plus extérieure de l'univers.

Une telle vision de l'articulation du sensible et de l'intelligible est encore attestée, à l'époque de Grégoire, par une œuvre comme l'*Hexaemeron* de Basile, comme en fait foi son exégèse des ténèbres originelles couvrant l'abîme[241]. Au nom de la priorité de la lumière sur les ténèbres (dans le contexte de la lutte contre le manichéisme) et de l'antériorité de la création des anges par rapport au monde matériel, Basile affirme que les ténèbres dont il est question, loin d'exister substantiellement, ne sont que la privation de cette lumière préexistante du monde intelligible[242], privation consécutive à la création du ciel :

236. Or. 44, 10 (PG 36, 617 C 3, 8).

237. *Cf.* A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p. 119-123.

238. 246 A 6-248 C 2. *Cf.* aussi *Phédon*, 108 E 3-110 B 3.

239. 42 B 3-5.

240. *Cf.* J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 227-242.

241. Gen. 1, 2.

242. *Hexaemeron*, II, 5 (SC 26 bis p. 162-164).

« Puis donc que le ciel fut créé par le commandement divin, et se tendit soudain autour des êtres qu'il emprisonna de sa propre circonférence, il était nécessaire que, formé d'une matière opaque et propre à séparer l'intérieur de l'extérieur, il rendît obscur le lieu qu'il isolait, la lumière extérieure venant se briser sur lui[243]. »

Le ciel visible est donc ce qui s'interpose entre le monde qu'il contient et la lumière qui baigne le monde des créatures intelligibles. Basile va même jusqu'à parler d'ombre :

« Les ténèbres cosmiques se produisirent donc en même temps que l'ombre du corps céleste[244]. »

Et dans l'homélie suivante, il compte ensemble aussi bien le ciel de Gen. 1, 2 que le firmament[245], dont il le distingue, le troisième ciel de saint Paul[246] et les « cieux des cieux » du Psaume[247], sans suggérer la moindre discontinuité entre eux[248].

Ainsi s'explique donc aussi l'une des hypothèses envisagées par Origène, au siècle précédent, dans sa réflexion eschatologique du *Traité des Principes*. Outre la possibilité d'une incorporéité finale absolue, allant de pair avec l'union totale avec Dieu, et celle d'une corporéité éthérée, traduisant la distance qui sépare inexorablement la créature de Dieu, Origène en suggère aussi une troisième : l'existence, au-delà des sphères des planètes et de celle des fixes, d'un monde, qui serait la sphère la plus extérieure enveloppant tout ce qui est et constituant par là le « ciel » par excellence ; cette sphère périphérique engloberait également en soi la « bonne terre » promise aux doux par le Christ[249]. Le monde des bienheureux se résoudrait donc dans cette sphère extérieure, concentrique à celle des astres :

243. *Ibid.* p. 164-166 : Ἐπεὶ οὖν ἐγένετο ὁ οὐρανὸς προστάγματι Θεοῦ ἀθρόως περιταθεὶς τοῖς ἐντὸς ὑπὸ τῆς οἰκείας αὐτοῦ περιφερείας ἀπειλημμένοις, σῶμα ἔχων συνεχές, ἱκανὸν τῶν ἔξω διαστῆναι τὰ ἔνδον, ἀναγκαίως τὸν ἐναπολειφθέντα αὐτῷ τόπον ἀφεγγῆ κατέστησε, τὴν ἔξωθεν αὐγὴν διακόψας.

244. *Ibid.* : τὸ τοίνυν ἐγκόσμιον σκότος τῇ σκιᾷ τοῦ οὐρανίου σώματος παρυπέστη.

245. Gen. 1, 6-8.

246. 2 Co 12, 2.

247. Ps. 148, 4.

248. *Hexaemeron*, III, 3 (SC 26 bis p. 196-202). Les trois sens de « ciel » retenus par Grégoire de Nysse dans son traité *Sur l'Hexaemeron* (PG 44, 120 D 1-121 D 4) dénotent un point de vue analogue : le ciel « atmosphérique », le ciel des astres et le « troisième ciel » de saint Paul sont les trois degrés d'une libération progressive du sensible et supposent une sortie croissante à la périphérie de l'univers. Voir aussi sa conception du firmament comme limite située aux confins du sensible et de l'intelligible, *ibid.* 34 D 1-12.

249. Mt 5, 4.

« Lorsque la condition des choses qui se voient aura passé, toute corruptibilité ayant été rejetée et purifiée et tout l'état de ce monde, où l'on dit que se trouvent les sphères des planètes, ayant été dépassé et transcendé, c'est au-dessus de la sphère dite des étoiles fixes que la demeure des pieux et des bienheureux sera établie, comme dans la bonne terre, la terre des vivants, que recevront les paisibles et les doux. A cette terre correspond le ciel qui l'entoure et l'enferme comme dans une enceinte plus magnifique, le ciel au sens strict et premier[250]. »

Comme il ressort de cette présentation, s'il est clair qu'Origène distingue le ciel visible de notre monde matériel de celui destiné aux âmes une fois purifiées, pour qu'elles y contemplent Dieu sans entrave, il est non moins clair que cette distinction ne suppose pas un saut ontologique entre le sensible et l'intelligible. Ici encore, l'accès de l'âme à la demeure eschatologique passe par un voyage spatial ; même s'il y a transformation, il reste une continuité entre le ciel visible et le ciel spirituel, chose que nous avions déjà pu observer, d'ailleurs, à propos de sa théorie des astres signes où le ciel visible apparaît comme le livre adéquat aux intelligences angéliques[251].

Or nous ne trouvons rien de tel chez Grégoire de Nazianze. À aucun moment dans son œuvre, le passage du monde matériel au monde intelligible ne fait intervenir les astres ou le ciel visible. Ces deux niveaux de réalité peuvent certes s'entremêler, ou « s'entrelacer », πλέκεσθαι[252], dès lors que l'homme est impliqué, mais jamais se confondre : tout arrachement au sensible suppose directement une participation au monde intelligible, partielle, certes, tant que l'homme est sur terre, mais réelle, sans passage par un état intermédiaire. Dès que l'ascète rentre en lui-même et s'affranchit des sens, le voilà d'ores et déjà en présence de Dieu[253], vivant « là-haut[254] », « immatériel dans la matière[255] ». Or ce que l'ascèse procure progressivement – la libération du sensible –, la mort le

250. *Traité des principes*, II, 3, 7 (SC 252 p. 272) : ... *eorum quae uidentur habitu praetereunte omni corruptibilitate decussa atque purgata (omnique hoc mundi statu, in quo πλανητῶν dicuntur sphaerae, supergresso atque superato), supra illam, quae ἀπλανής dicitur, sphaeram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in terra bona et terra uiuorum, quam mansueti et mites hereditate percipiant ; cuius est caelum illud, quod ambitu magnificientiore ipsam illam circumdat et continet terram, quod uere caelum et principaliter appellatur...*

251. *Cf. supra*, chap. III (II, 1.1, p. 204) et H. CORNELIS, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), p. 226-227.

252. *Cf. supra*, chap. III (II, 1.1, note 815) et *infra*, chap. IV (II, 1, note 1201).

253. *Cf.* Or. 2, 7 et 74 (SC 247 p. 96 et 186) ; 12, 4 (SC 405 p. 354) ; 19, 6 (PG 35, 1049 B 15-C 6) ; 20, 12 (SC 270 p. 82-84) ; P. I, II, 1, 203-214 (PG 37, 538) ; II, I, 1, 194-203 (col. 984-985).

254. *Cf.* P. I, II, 3, 5-18 (PG 37, 633-634) ; I, II, 10, 59-83 (col. 685-686).

255. Or. 26, 13 (SC 284 p. 256).

fait atteindre d'un coup. Lorsque Grégoire évoque ce passage d'ici-bas à l'au-delà[256], ce qu'il présente à son auditoire ou à ses lecteurs, c'est, là aussi, d'emblée le domaine spirituel où Dieu est célébré par les anges et les bienheureux, sans aucune mention d'une montée de l'âme à travers les sphères ou d'un séjour dans les astres :

« Je crois à ces paroles des sages disant que toute âme, si elle est belle et aimée de Dieu, après avoir été délivrée du corps dans lequel elle était liée et s'être éloignée d'ici, en accédant aussitôt (εὐθύς) à la perception et à la contemplation du bien qui l'attend – parce que ce qui obscurcit a été purifié ou écarté, ou que faut-il dire encore ? je ne sais –, jouit d'un merveilleux plaisir, se trouve dans l'allégresse et s'avance joyeuse vers son maître, échappée de la vie d'ici-bas comme d'une prison pénible, et débarrassée des liens qui l'entouraient et qui appesantissaient l'aile de la pensée ; et ainsi, elle récolte déjà la félicité qu'elle avait mise en réserve par l'imagination[257]. »

Plus explicite encore est l'évocation de la destinée éternelle de son père :

« Et je suis sûr qu'il agit plus maintenant par son intercession qu'il ne le faisait avant par son enseignement, pour autant qu'il est plus proche de Dieu (μᾶλλον ἐγγίζει Θεῷ) ; car il a secoué les entraves corporelles, le voilà débarrassé de la fange qui obnubilait son esprit et nu, il rencontre dans sa nudité le premier et plus pur esprit (γυμνῷ γυμνὸς ἐντυγχάνων τῷ πρώτῳ καὶ καθαρωτάτῳ νοΐ), ayant mérité, si ce n'est pas trop hardi de dire cela, un rang et une liberté angéliques (τάξεως καὶ παρρησίας ἀγγελικῆς[258]). »

S'il lui arrive assez fréquemment de parler de l'envol de l'âme, c'est pour évoquer métaphoriquement l'agilité que procure l'affranchissement du sensible : le « ciel[259] » ou l'« éther[260] » vers lequel elle prend son vol est tantôt opposé à la lourdeur de la chair[261], tantôt désigné dans le contexte immédiat ou dans un contexte identique, comme le chœur des anges, voire comme Dieu lui-même[262],

256. *Cf.* Or. 7, 17 et 21 (SC 405 p. 222 et 232-236) ; 8, 21-23 (p. 290-296) ; 18, 4 (PG 35, 990 B 8-C1) ; 21, 37 (SC 270 p. 190) ; 43, 79-80 (SC 384 p. 298-302) ; P. II, II, 66-100 (PG 38, 44-62).

257. Or. 7, 21 (SC 405 p. 232).

258. Or. 18, 4 (PG 35, 989 B 7-14).

259. *Cf.* Or. 37, 16 (SC 318 p. 304) ; P. II, II, 76, 1 (PG 38, 30) ; II, II, 87 (col. 55) ; II, II, 100, 5 (col. 61), etc.

260. *Cf.* P. I, II, 1, 378 (PG 37, 550) ; I, II, 9, 26 (col. 669) ; II, I, 1, 122 (col. 979) ; II, I, 19, 44 (col. 1274) ; II, I, 45, 261 (col. 1371), etc.

261. Or. 8, 21 (SC 405 p. 292) ; 37, 16 (SC 318 p. 304) ; P. I, II, 9, 26-30 (PG 37, 669) ; II, I, 1, 119-122 (col. 979) ; II, I, 19, 40-45 (col. 1274), etc.

262. Or. 26, 13 (SC 284 p. 256) ; P. I, II, 1, 374-379 (PG 37, 550) ; II, I, 45, 261-262 (col. 1371) ; II, II, 76, 1-3 (PG 38, 30) ; II, II, 79 (col. 52) ; II, II, 97 (col. 59) ; II, II, 100, 16-31 (col. 61-62), etc.

et la médecine de l'âme consiste non à lui faire traverser les espaces célestes, mais à « donner à l'âme des ailes, la ravir au monde et la remettre à Dieu », πτερῶσαι ψυχήν, ἁρπάσαι κόσμου καὶ δοῦναι Θεῷ[263]. La rupture avec le monde matériel est radicale, il s'agit d'un véritable « déménagement » (μετοικίζεται[264], μεταστaίημεν[265]) dans la présence de Dieu, d'un changement de lieu sans transition du sensible à l'intelligible, signe qu'il s'agit de deux ordres de réalité irréductibles. Dès le premier pas dans le domaine spirituel, tout le sensible, y compris le ciel, est déjà dépassé : « une vie pieuse brille plus que les astres », Λάμπει γὰρ ἄστρων μᾶλλον εὐσεβὴς βίος[266]. De même, juste après avoir condamné la contrefaçon que constitue l'idolâtrie, Grégoire oppose par contraste la vraie religion qui permet d'adorer Dieu lui-même, « de nous élever au-dessus de la création », τὴν κτίσιν ὑπεραναβῆναι, « en dépassant tout ce qui est soumis au temps et au mouvement premier », πάντα περάσασιν ὅσα ὑπὸ χρόνον καὶ πρώτην κίνησιν[267]. L'allusion aux mouvements célestes est ici transparente, tant par l'expression « premier mouvement », qui remonte à Aristote[268], que par le lien établi avec le temps[269] : adorer le vrai Dieu, c'est donc d'ores et déjà se situer au-dessus du ciel visible, être passé au-delà du domaine des révolutions astrales – à plus forte raison n'y a-t-il pas besoin de passer par elles lors du trépas, où l'affranchissement de la matérialité est total.

Enfin, à plusieurs reprises, Grégoire se prononce explicitement pour l'appartenance intégrale du ciel visible au monde matériel et pour son altérité par rapport au monde intelligible : après la création de ce dernier, le Discours 38 se poursuit avec celle d'« un second monde, *matériel et visible* : c'est l'ensemble composé du *ciel* et de la terre et de ce qu'ils renferment », δεύτερον ἐννοεῖ κόσμον, ὑλικὸν καὶ ὁρώμενον, καὶ οὗτός ἐστι τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν μέσῳ σύστημά τε καὶ σύγκριμα[270]. Dans le Discours 40, la lumière du monde visible, particulièrement rattachée aux astres, est définie comme autre, ἄλλο φῶς, par rapport à la lumière du monde intelligible qui

263. Or. 2, 22 (SC 247 p. 118).

264. Or. 8, 21 (SC 405 p. 292).

265. Or. 43, 82 (SC 384 p. 304).

266. P. II, II, 8, 328 (PG 37, 1598).

267. Or. 39, 7 (SC 358 p. 162).

268. *Cf. De caelo*, I, 2 (269 A 18-30).

269. *Cf. Timée*, 37 D-38 C.

270. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122). Étant donné ce que nous sommes en train de voir, c'est donc bien à la lumière de ce passage que, selon nous, il faut lire le texte ambigu des P. I, I, 8 (PG 37, 451) et I, II, 1 (col. 526-528) : *cf. supra*, chap. III (II, 2.1.1).

rassemble Dieu, les anges et l'homme[271]. Dans le Poème I, I, 4, *Sur le monde*, des deux mondes que Dieu crée respectivement pour l'ange et l'homme en fonction de leur nature, le monde intelligible est désigné comme « l'autre ciel », οὐρανὸς ἄλλος[272], preuve que le ciel visible s'en distingue et est d'un autre ordre : il se trouve par le fait même ramené à l'intérieur du deuxième monde, « créé mortel pour des mortels », ὅ γε θνητοῖσι πάγη θνατός[273], comme le suggère de plus l'allusion au Psaume 18 où ce qui est le héraut de Dieu, κηρὺξ... Θεοῖο, ce sont d'abord « les cieux[274] ». Dans le poème suivant, Grégoire oppose cette fois en toutes lettres le trajet des astres, spatial, puisque limité au mouvement circulaire – « Eux, ils poursuivent leur route... dotés d'un trajet au cours circulaire », οἱ μὲν περόωσιν ἑὴν ὁδόν... περίδρομον οἶμον ἔχοντες[275] – à celui de l'homme, créature spirituelle placée dans le sensible, dont la destinée transcende le sensible :

> « Nous, en revanche, notre route, c'est une montée. Car c'est vers une nature raisonnable
> Et céleste, que nous nous hâtons, bien qu'enchaînés à la terre »,
> Ἡμεῖς δ' ἡμετέραν ὁδὸν ἄνιμεν. Εἰς λογικὴν γὰρ
> Σπεύδομεν, οὐρανίην τε φύσιν, καὶ δέσμιοι αἴης[276].

Il ressort donc clairement de ce passage que le ciel visible, lui, ne tend pas vers une « nature céleste », mais se cantonne, à la différence de l'homme, dans le monde sensible.

Cette remarque nous permet de faire un pas de plus et d'apporter une dernière précision sur le statut du ciel dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze. Nous avons vu jusqu'à présent que malgré le contexte culturel tendant à faire du ciel un être animé, voire divin, malgré l'admiration que Grégoire lui-même lui voue, aussi bien les astres que le ciel visible dans son ensemble sont chez lui des réalités du monde matériel, sans participation au monde intelligible : leur substance est ignée, leur mouvement a une cause extérieure et est soumis à des lois physiques, eux-mêmes restent en marge du trajet de l'âme vers Dieu, dont ils ne constituent à aucun moment une étape. De façon plus profonde, nous pouvons dire

271. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204-206). *Cf.* aussi Or. 44, 3 (PG 36, 609 B 1-C 9) ; Or. 45, 2 (col. 624 C 7-625 A 3), qui distingue entre la lumière qu'irradie le ciel d'en haut, ὅσον τε οὐρανὸς ἄνωθεν φρυκτωρεῖ, et la lumière supracéleste, καὶ ὅσον ὑπερουράνιον, des anges et de la Trinité.

272. V. 93 (PG 37, 423).

273. *Ibid.* v. 97.

274. *Ibid.* v. 98 ; *cf.* Ps. 18, 2 : Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ, ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα, « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce. »

275. P. I, I, 5, 65 et 69 (PG 37, 429).

276. *Ibid.* V. 70-71.

maintenant que tout cela ne fait que traduire l'écart d'une vision chrétienne du monde avec celle de la civilisation hellénistique. Pour Grégoire, en effet, comme pour tous les penseurs chrétiens, ce qu'il y a de plus parfait dans le monde sensible, ce n'est pas le ciel, mais l'homme. Et le ciel lui-même, conformément au récit biblique, est soumis à la domination de l'homme, il fait partie du « domaine royal » confié à l'image de Dieu, comme l'atteste la raison que donne Grégoire de la création de l'homme tout à la fin de l'œuvre des six jours :

> « Il fallait en effet, comme pour un roi, qu'existât d'abord la demeure royale, et qu'ainsi fût introduit le roi, d'emblée doté de tous ses satellites[277]. »

Bien plus, ce qui fait le lien entre le sensible et l'intelligible, ce ne sont pas les corps que sont les astres, qui frôleraient l'intelligible par leur matérialité subtile, mais le mixte de sensible et d'intelligible qu'est l'homme, qui n'est pas un *intermédiaire* entre les deux niveaux de réalité, mais un être plongeant ses racines *à la fois dans les deux*, comme l'exprime à merveille ce passage central du Discours 38, qu'il vaut la peine de citer malgré sa longueur :

> « Jusque là l'esprit (νοῦς) et le sensible (αἴσθησις), si distincts l'un de l'autre (οὕτως ἀπ' ἀλλήλων διακριθέντα), restaient dans leurs propres limites et portaient en eux-mêmes la majesté du Verbe Artisan du monde ; ils louaient silencieusement la grandeur de l'œuvre et ils en étaient les hérauts répandus partout. Il n'y avait pas encore la fusion des deux (κρᾶμα ἐξ ἀμφοτέρων) ni le mélange des contraires (τις μῖξις τῶν ἐναντίων), qui sont le signe distinctif d'une sagesse plus grande et de la magnificence (divine) à l'égard des êtres créés ; toute la richesse de la bonté ne s'était pas encore signalée. Alors, voulant manifester tout cela, le Verbe Artisan organise aussi un être vivant unique composé des deux, je veux dire de la nature visible et de la nature invisible (καὶ ζῷον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ) : l'homme. De la matière déjà créée auparavant, il tire le corps, et de lui-même, un souffle qu'il y dépose (c'est-à-dire une âme intelligente et un souffle de Dieu, le récit biblique le sait) ; et c'est comme un deuxième monde, grand dans sa petitesse, qu'il place sur la terre, sujet de ce qui est en haut, terrestre et céleste, éphémère et immortel, visible et intelligible, intermédiaire (μέσον) entre la grandeur et la bassesse, à la fois esprit et chair (τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα) (...) ; un être vivant dirigé ici-bas (ἐνταῦθα) par la Providence et en marche vers ailleurs (ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον) et qui, comble du mystère, par son penchant vers Dieu, devient un dieu[278]. »

277. Or. 44, 4 (PG 36, 612 A 11-14) : Ἔδει γάρ, ὥσπερ βασιλεῖ, προϋποστῆναι τὰ βασίλεια, καὶ οὕτως εἰσαχθῆναι τὸν βασιλέα πᾶσιν ἤδη δορυφορούμενον. *Cf.* Gen. 1, 26-29. Comparer avec CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, IV, 63-64 (SC 2 p. 126-127).

278. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124-126). Voir aussi Or. 28, 22 (SC 250 p. 146-148) ; 32, 27 (SC 318 p. 142-144) ; P. I, I, 8, 57-77 (PG 37, 451-452) ; I, II, 1, 64-99 (col. 527-529) ; I, II, 9, 132-137 (col. 678) ; I, II, 10, 97-116 (col. 687-689) ; I, II, 34, 85-86 (col. 1313). Notre auteur partage cette conception avec Grégoire de Nysse (*Cf.* J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 82). On peut apprécier, par contraste, la position d'un Julien ou d'un Jamblique évoqués dans l'article de P. MORAUX, « Quinta Essentia », *in* PAULYS RE, 24/1, col. 1240-1242 (la traduction est de nous) : la transformation de la notion aristotélicienne d'éther en un principe unifiant entre eux tous les êtres aboutit à faire d'Helios-Roi « le lien entre les deux causes de cette double unité, car il surgit de l'un (l'intelligible) et l'imite, et d'un autre côté exerce sur l'autre (le visible) la domination » (*Cf. Discours sur Helios*, IV, 139 B ss.). « Le cinquième corps est absolument immuable (V, 167 D) et on peut le regarder comme la frontière inférieure du domaine impassible des dieux (170 C). »

2.2.2. *Le ciel n'est qu'analogue au monde intelligible*

Quel est donc finalement pour Grégoire le rapport que le ciel visible entretient avec l'intelligible ? S'il est établi qu'il ne fait pas partie du monde intelligible, des éléments de ressemblance ne sont pas absents pour autant, comme le montrent les rapprochements que nous avons relevés au début de cette partie[279] ainsi que l'ordre adopté dans les énumérations de toutes les créatures[280]. Il nous semble que l'analogie joue ici un rôle capital et qu'à l'arrière-plan de ces représentations se trouve la conception platonicienne de la correspondance exacte entre le niveau sensible et le niveau intelligible, telle que nous la trouvons rassemblée au livre VI de la *République*, grâce à l'image de la ligne figurant la réalité : divisée selon une proportion déterminée en deux parties inégales, dont chacune est à son tour partagée selon la même proportion[281], elle exprime que le rapport de l'ombre à l'objet sensible est le même que celui des entités mathématiques aux idées, et que celui du sensible à l'intelligible. D'ailleurs, plus d'une fois Platon lui-même applique cette analogie pour relier le soleil et le Bien, le soleil étant dans le monde sensible ce que le Bien est dans le monde intelligible, son principe et son sommet[282]. Dans le *Timée*, ce sont les astres qui sont les « dieux visibles », exerçant au niveau sublunaire un rôle démiurgique analogue à celui qu'a joué le démiurge en produisant l'Âme du monde et ce qui dans son corps devait être apte à demeurer toujours identique à soi, à savoir le ciel[283].

Or cette analogie entre le soleil et Dieu se retrouve à plusieurs reprises dans l'œuvre de Grégoire[284], assortie, même, dans le Discours 28, d'une allusion

279. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.1.1).

280. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.1.2).

281. 509 D 7-511 E 5.

282. *Ibid.* 507 B 11-C 3 et ce qui suit ; *cf.* aussi le fil directeur de l'allégorie de la caverne, *ibid.* VII, 514 A 1-518 B 6.

283. 41 A 3-D 3.

284. *Cf.* Or. 21, 1 (SC 270 p. 112) ; 28, 30 (SC 250 p. 168) ; 40, 5 (SC 358 p. 204) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 9-625 A 4) ; P. I, I, 7, 51-52 (PG 36, 442) ; II, I, 38, 15-16 (col. 1326).

probable à Platon – même si le glissement opéré du Bien à Dieu et l'écart entre les deux formulations invitent à la prudence avant de se prononcer[285].

D'autre part, reprenant une idée commune à la Bible et à la culture hellénistique[286], Grégoire fait du ciel dans son ensemble l'instrument destiné à marquer le temps du monde matériel et là encore, sur les traces de Platon qui avait défini le temps comme « l'image mobile de l'éternité », εἰκὼ... κινητόν τινα αἰῶνος[287], il introduit une correspondance entre le sensible et l'intelligible au moyen du ciel, en suggérant que, de même que les révolutions du soleil sont la mesure adéquate du temps, de même c'est la vie des êtres éternels qui doit mesurer l'éternité :

> « L'éternité n'est ni le temps, ni une partie du temps ; elle n'est pas mesurable non plus ; ce qu'est pour nous le temps, mesuré par le mouvement du soleil, ἡλίου φορᾷ μετρούμενος, c'est pour ceux qui durent toujours, l'éternité, τοῦτο τοῖς ἀϊδίοις αἰών : elle est coextensive à ces êtres, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσιν, comme le seraient un mouvement et un intervalle temporels, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα[288]. »

Cette analyse prend toute sa portée à propos de la réflexion sur le mystère trinitaire, où la nature de la ressemblance entre le ciel et l'intelligible apparaît en pleine lumière puisque, loin d'autoriser à confondre les deux niveaux, elle exige au contraire leur séparation : pour avoir été engendré par le Père, en effet, le Fils n'est pas pour autant « après » le Père – conséquence qui n'est nécessaire que

285. Comparer Or. 28, 30 (SC 250 p. 168) : Τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς Θεός, « Le soleil est dans les sensibles ce qu'est Dieu dans les intelligibles », et *République*, VI, 508 C 1-4 : Τοῦτον... ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅ τί περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα, « c'est lui [le soleil] que le Bien a engendré analogue à lui-même ; ce qu'il est, lui, dans le lieu intelligible pour l'intelligence et les intelligibles, c'est cela qu'est le soleil dans le visible pour le regard et les choses visibles. » Par ailleurs, l'analyse de J. PÉPIN à propos de l'expression « Comprendre Dieu est difficile, mais l'exprimer est impossible » (Or. 28, 4, SC 250 p. 106) aboutit à en situer la source exacte dans le corpus hermétique, malgré ses résonances platoniciennes indéniables : peut-être faudrait-il orienter par là aussi la recherche dans le cas qui nous occupe. *Cf.* « Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique », *Vigiliae Christianae* 36 (1982), p. 251-260.

286. *Cf.* p. ex. Gen. 1, 14-15 et *Timée*, 37 D-38 C.

287. *Timée*, 37 D 5-6 et tout le passage 37 D 1-38 C.

288. Or. 38, 8 (SC 358 p. 118). *Cf.* aussi Or. 45, 4 (PG 36, 628 C 1-5) ; P. I, II, 34, 14-15 (PG 37, 946-947) : « L'éternité est un intervalle qui s'écoule toujours de manière intemporelle, / Et le temps, la mesure du mouvement du soleil », Αἰών, διάστημ' ἀχρόνως ἀεὶ ῥέον / Χρόνος δέ, μέτρον ἡλίου κινήσεως.

dans un système de référence temporel. Nous ne pouvons comprendre que, tout engendré qu'il soit, le Fils reste absolument coéternel au Père, « à moins de prendre l'intervalle coextensif aux choses éternelles, l'éternité, elle qui n'est pas divisée et mesurée par un mouvement, ni par la révolution du soleil, comme le temps[289]. » Le fractionnement propre au temps et matérialisé par les mouvements célestes n'affecte pas Dieu, qui embrasse tout dans l'unité[290].

Nous pouvons remarquer deux choses. Tout d'abord, par rapport à l'analogie d'origine platonicienne entre le temps et l'éternité, il s'est opéré un déséquilibre dans l'usage qu'en fait Grégoire. Car à l'origine le terme αἰών désigne une temporalité liée à la vie, c'est le temps en tant que rythme vital des êtres[291], avant de devenir dans le langage philosophique exclusivement celui des êtres éternels. Chez Platon, la correspondance entre le sensible et l'intelligible est donc rigoureuse, dans la mesure où le mouvement du ciel, lui aussi, est avant tout la vie du Tout une fois doté de son corps et de son âme[292] : le vivant total sensible reproduit à son niveau l'activité du vivant total intelligible[293]. Or chez Grégoire, le mouvement du ciel ne représente aucunement la pulsation vitale du monde, il se limite à être, comme l'attestent les passages que nous avons cités, la mesure du temps et au sens strict est donc analogue, non pas tant aux êtres éternels qu'à ce qui mesurerait leur éternité si celle-ci pouvait être mesurée : l'unité.

L'autre élément que nous pouvons observer, c'est le fait que chez Grégoire, cette analogie entre le temps et l'éternité, établie au moyen du ciel, en reste à sa formulation élémentaire, sans entraîner de développements plus amples, contrairement à ce qui se passe avec Grégoire de Nysse chez qui elle devient centrale du fait que la notion de διάστημα y constitue le pivot autour duquel s'articule la relation de la créature et du Créateur, et qui permet de situer la première comme telle dans l'histoire du salut au lieu de ne voir dans son mouvement de retour à Dieu qu'une tentative de nier la condition créée, ou du

289. Or. 29, 3 (SC 250 p. 182) : Πλὴν εἰ τὸ παρεκτεινόμενον τοῖς ἀϊδίοις διάστημα τὸν αἰῶνα λαμβάνοιμεν, τὸ μὴ κινήσει τινὶ μηδὲ ἡλίου φορᾷ μεριζόμενον καὶ μετρούμενον, ὅπερ ὁ χρόνος.

290. *Cf.* P. I, I, 4, 71-72 (PG 37, 421) : « Pour moi le temps a fragmenté toutes choses ainsi : / Les unes avant, ensuite les autres ; mais pour Dieu, tout converge dans l'un », Ἐμοὶ χρόνος ὧδε κέασσε / Πρόσθε τὰ μέν, τὰ δ' ὄπισθε · Θεῷ δέ τε εἰς ἓν ἅπαντα.

291. *Cf.* A. ORBAN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, p. 97-102 et 110-111.

292. *Timée*, 36 D 8-37 A 3.

293. *Ibid.* 37 C 6-D 8.

moins de s'en affranchir[294]. De ce fait, Grégoire de Nysse est conduit à affiner davantage sa conception du statut du ciel. En effet une des questions qui se pose à lui dans cette perspective est le rapport des anges au διάστημα. B. Otis relève des divergences entre le traité *Sur l'Hexaemeron* et d'autres écrits comme le *Contre Eunome* ou le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*[295], mais conclut que Grégoire de Nysse, malgré le premier traité, considère les anges comme soumis au διάστημα, auquel seul Dieu échapperait. Il nous semble que ces divers textes ne sont pas incompatibles dans la mesure où le διάστημα dont il est question dans le traité *Sur l'Hexaemeron* est de toute évidence celui qui est ponctué par les mouvements célestes : les anges, contrairement aux êtres matériels, sont alors totalement « purs des caractères propres au lieu et à l'intervalle temporel », καθαρὰ τῶν τοπικῶν τε καὶ διαστηματικῶν ἰδιωμάτων, et peuvent être définis comme la nature intelligible et sans extension temporelle, ἡ νοητή τε καὶ ἀδιάστατος φύσις[296]. Mais si l'on considère en revanche leur condition créée, qui fait que la nature divine les dépasse toujours, leur tension vers Dieu devient alors source d'un progrès infini, non lié aux catégories spatio-temporelles, mais qui ne saurait être confondu avec la pleine adéquation de Dieu à soi : en ce sens, les anges sont soumis au διάστημα. Or par contrecoup, la nature du mouvement du ciel s'en trouve précisée, ainsi que sa position dans l'univers. Comme le dit J. Daniélou de façon lapidaire, « la division de la réalité se constitue en fonction de la τροπή. Dieu est l'ἄτρεπτον, l'esprit créé est le changement historique, la matière est le changement cyclique[297] ». Du point de vue ontologique, l'immutabilité a la priorité sur le mouvement, mais il existe différents ordres de mouvement. Ainsi celui des êtres sublunaires, tout en étant plus réduit que celui du ciel, lui est cependant inférieur, parce qu'il s'agit d'un mouvement désordonné, c'est-à-dire sans principe d'unité. Au contraire, le ciel, par sa régularité, sa τάξις, imite à travers son mouvement l'immobilité parfaite de Dieu. De même, pourrait-on croire, le progrès linéaire des anges est moins proche de l'identité à soi que les cycles célestes. Mais entre-temps, on est passé à un autre niveau : cette avancée linéaire n'est pas celle qui se perd dans l'indéfini, comme ce serait le cas pour un mouvement local, mais l'accroissement de l'union avec Dieu, dont les perfections sont infinies en tout. Et en ce sens, le progrès angélique dépasse incommensurablement la circularité des mouvements du ciel[298].

294. *Cf.* B. Otis, « Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time », *Studia Patristica* 14, 3 (1976), p. 340-343.

295. *Ibid.* p. 343-344.

296. *In Hexaemeron* (PG 44, 84 D 3-4).

297. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse,* p. 81.

298. Voir le détail de l'analyse de J. Daniélou, *op. cit.,* p. 80-81, 109-112.

La nature de l'analogie est donc explicitée bien davantage chez Grégoire de Nysse du fait de l'importance qu'il accorde au διάστημα, et elle est également plus complexe puisqu'elle joue sur trois niveaux : Dieu, la création intelligible, la création matérielle –, alors que Grégoire de Nazianze se limite pour cela à établir la correspondance entre le sensible et l'intelligible[299] et la distinction entre les deux plans[300].

299. *Cf. supra,* chap. III (II, 2.2.2).

300. *Cf. supra,* chap. III (II, 2.2.1).

Chapitre IV
Le monde sensible et l'homme

Au fil des pages qui précèdent, nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de parler du reste du monde sensible, quand nous avons vu qu'il était pour Grégoire le point d'appui permettant de se hausser jusqu'à la connaissance du Dieu créateur et Providence, qui le transcende[1], quand nous en avons distingué le monde spirituel formé par les anges et les bienheureux[2], et quand nous avons montré que le ciel visible en faisait intégralement partie[3]. Tout cela nous fournit donc une esquisse de quelques-uns de ses principaux traits, que ce chapitre nous permettra de préciser.

Ce qui nous paraît essentiel sur ce point dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze, c'est que le monde sensible n'est jamais envisagé pour lui-même, mais toujours en lien avec l'homme. L'on peut trouver à cela plusieurs raisons, et tout d'abord, bien sûr, que l'homme en fait partie. Mais de plus, dans la perspective chrétienne qui est la sienne, Grégoire considère l'homme non seulement comme un élément du monde, mais comme l'être pour lequel le monde a été fait et auquel il a été soumis[4] :

---

1. *Cf. supra*, chap. I (I, 1 et 2 ; II, 1.2.1 ; II, 2.1 et 2.2 ; II, 3.1 et 3.2).

2. *Cf. supra*, chap. II, début.

3. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.2.1).

4. *Cf.* Gen. 1, 26-29 ; Ps. 8, 6-9 ; Sap. 9, 2-3 ; 10, 2 ; Sir. 17, 2-4. – THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, II, 10 (SC 20 p. 122) affirme que Dieu a voulu créer l'homme pour être connu de lui et que « c'est pour celui-ci qu'il a au préalable préparé le monde », τούτῳ οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον. En I, 4 (p. 64), il y inclut explicitement les astres qui doivent avoir la fonction de domestiques et de serviteurs des hommes, πρὸς ὑπηρεσίαν καὶ δουλείαν ἀνθρώπων. – TATIEN, *Oratio ad Graecos*, IV, 2 (éd. Oxford p. 8) se défend d'adorer les astres, qui ont été faits « à cause de nous », δι' ἡμᾶς, et sont « nos serviteurs », τοὺς ἐμοὺς ὑπηρέτας. – CLÉMENT, *Protreptique*, IV, 63, 4 et V, 65, 4 (SC 2 p. 127 et 130) reprend le même argument contre l'idolâtrie et particulièrement l'astrolâtrie. – BASILE, *Sur l'origine de l'homme*, I, 8 (SC 160 p. 184) résume ainsi la situation de l'homme par rapport

> « Que l'homme ait été produit au jour le dernier, et ce, tout en ayant été honoré par la main et l'image de Dieu, cela n'a rien d'étonnant : il fallait en effet, comme pour un roi, qu'existât d'abord la demeure royale, et qu'ainsi fût introduit le roi, d'emblée doté de tous ses satellites[5]. »

Or paradoxalement, ce monde sensible qui trouve sa raison d'être ultime dans la création de l'homme ne constitue pas, à l'inverse, la finalité de l'homme puisque celui-ci, créature spirituelle et non seulement matérielle, est appelé à jouir d'une union à Dieu qui transcende le sensible, ou, comme le dit Grégoire, à « fréquenter les réalités incorporelles dans leur nudité », γυμνοῖς ὁμιλῆσαι τοῖς ἀσωμάτοις[6], et « nu, rencontrer dans sa nudité la première et très pure intelligence », γυμνῷ γυμνὸς ἐντυγχάνων τῷ πρώτῳ καὶ καθαρωτάτῳ νοΐ[7]. Par conséquent, toutes les fois que Grégoire évoque le monde sensible dans le cadre de l'ascèse ou de l'économie du salut, où la perspective est celle de l'union totale avec Dieu, c'est en termes péjoratifs qu'il le fait : il s'agira d'un écran, d'un nuage, d'une épaisseur, empêchant la claire vision de Dieu.

Aussi voyons-nous que la question centrale qui se pose à propos du monde sensible chez Grégoire de Nazianze est celle de la tension entre une représentation positive – puisqu'il est le fruit de la magnanimité créatrice de Dieu et de plus, comme un cadeau royal fait à l'homme – et une vision plus négative, résultant de l'apparente impossibilité de concilier entre eux, et en particulier en l'homme, le sensible et l'intelligible. C'est à cette question que nous tâcherons de répondre en examinant successivement le statut métaphysique du monde sensible comme tel, la façon dont l'homme se situe en lui et pour finir les éléments que Grégoire prend en compte pour tenter de réduire l'opacité du sensible aux réalités spirituelles – entreprise dans laquelle nous verrons

---

aux créatures sensibles : il est le chef de la création, ἄρχων κτίσεως. En II, 2 (p. 228-230), il dit qu'il l'emporte en grandeur sur tout le reste, y compris le ciel, à cause du soin que Dieu a pris pour le créer. – GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, 2 (PG 44, 132 D 1-133 B 13) envisage la création du monde matériel comme la préparation d'un domaine pour un roi ou un invité et fait remarquer un peu plus loin que pour l'homme seul et pour rien d'autre, pas même le ciel, Dieu n'a pris la peine de délibérer avant de le créer (chap. 2, 133 C 1-136 A 13).

5. Or. 44, 4 (PG 36, 612 A 9-14) : Εἰ δὲ τελευταῖος ὁ ἄνθρωπος ἀνεδείχθη, καὶ ταῦτα χειρὶ Θεοῦ καὶ εἰκόνι τετιμημένος, θαυμαστόν οὐδέν. Ἔδει γάρ, ὥσπερ βασιλεῖ, προϋποστῆναι τὰ βασίλεια, καὶ οὕτως εἰσαχθῆναι τὸν βασιλέα, πᾶσιν ἤδη δορυφορούμενον. *Cf.* aussi P. I, I, 4, 99 (PG 37, 423), où le monde sensible est défini comme « le domaine royal de l'image », εἰκόνος ἐμβασίλευμα. PHILON, *Opif.* 83-88 (p. 196-200) relie de même la création de l'homme tout à la fin de l'œuvre des six jours à sa supériorité sur le reste du monde, dont il exclut néanmoins les astres.

6. Or. 28, 13 (SC 250 p. 128).

7. Or. 18, 4 (PG 35, 989 B 11-12).

l'importance décisive accordée à l'homme par notre auteur, qui voit en lui le germe d'une spiritualisation du monde sensible.

I. – LE STATUT DU MONDE SENSIBLE

Nous nous proposons dans cette section de dégager les caractères du monde sensible considéré en lui-même, tel qu'il apparaît indépendamment de l'homme, dans la hiérarchie des êtres. Car s'il est vrai que Grégoire ne s'intéresse pas au monde matériel pour lui-même, s'il est vrai que toutes les fois qu'il en parle, il a en vue autre chose que le monde matériel[8], il n'en demeure pas moins que plusieurs passages dans son œuvre s'attardent à en parler sans le lier comme tel à l'ascèse ni à l'économie du salut, et en proposent par là une vision d'ensemble, tant dans sa structure interne que par rapport aux réalités spirituelles.

1. *Un monde ou des mondes ?*

Il s'agit là d'une question souvent débattue dans la tradition philosophique, qui fait appel à des arguments puisant à des registres très divers, incluant des aspects religieux, métaphysiques, mathématiques et physiques.

En faveur de l'unicité du monde, l'argument invoqué le plus souvent, avec des nuances diverses, est celui de la perfection de l'univers ainsi que de son auteur, ou, comme le concluait déjà Timée à propos de la mise en ordre de la « nourrice » primitive chaotique,

> « autant qu'il se pouvait, de ces genres qui n'étaient point ainsi disposés, le dieu a fait un ensemble, le plus beau et le meilleur (ὡς κάλλιστα ἄριστά τε). Prenons donc partout et toujours cette proposition-là pour base[9]. »

Or son discours enchaîne sur la nature des corps élémentaires, dont découle précisément la question de l'unicité ou de la pluralité des mondes. En effet, jusqu'alors, non seulement il n'était question que d'un seul monde, mais Timée

---

8. Ce peut être par exemple le souci de faire respecter l'ordre des fonctions ou de la charité dans l'Église (*Cf.* Or. 6, 14-16, SC 405 p. 158-162 ; Or. 32, 7-9, SC 318 p. 98-104), de réveiller la générosité envers les pauvres par un rappel de celle du Créateur envers l'homme (Or. 14, 23, PG 35, 888), le désir de souligner les limites de l'intelligence humaine, incapable de comprendre même le créé (Or. 28, 23-31, SC 250 p. 148-174), la volonté de marquer la place de l'homme dans le plan créateur de Dieu (Or. 38, 9-11, SC 358 p. 120-126 ; 45, 5-7, PG 36, 629 A-632 C ; P. I, II, 1, 58-82, PG 37, 526-528), etc.

9. *Timée*, 53 B 5-7.

l'avait dépeint de telle sorte qu'en envisager un deuxième semblait inconcevable. L'univers apparaissait comme le vivant total sensible, imitant dans son ordre la perfection du vivant total intelligible :

> « Afin donc que ce monde-ci fût semblable, par son unité, au vivant absolu, celui qui a fait le monde n'a fait ni deux mondes, ni un nombre infini. Mais ce ciel-ci est un, seul de son espèce. Tel il est né et il continuera d'être[10]. »

Cependant, après l'exposé de la genèse des éléments, fondée sur les propriétés géométriques des solides élémentaires obtenus à partir d'un triangle isocèle et d'un demi-triangle équilatéral, considérés comme les surfaces élémentaires les plus achevées[11], Timée aboutit à la conclusion qu'il existe cinq de ces solides et laisse entrevoir, sans la justifier davantage, l'hypothèse que le démiurge ait produit non pas un mais cinq mondes[12]. Il ne retient pas néanmoins cette possibilité, arguant que « le dieu nous fait signe, semble-t-il, que vraisemblablement un monde unique est né[13] ». L'on peut comprendre cet argument de la façon suivante : du fait que les entités mathématiques constituent la partie inférieure du monde intelligible[14], les raisons tirées de leurs lois internes sont moins puissantes que celles qui découlent de la nature des idées. Par conséquent, s'il est vrai que le tout soit intégralement composé à partir de cinq solides élémentaires, ce qui laisserait supposer qu'il est le résultat de cinq mondes, bien plus forte est la raison qui en fait d'abord une reproduction fidèle, au niveau sensible, du paradigme intelligible parfait et qui exige par là son unité.

Et parce que le monde est parfait, il épuise en soi la totalité de la matière, échappant aussi par là à toute éventuelle agression extérieure[15].

L'on voit ainsi comment se hiérarchise l'argumentation platonicienne : c'est d'abord à un niveau que l'on pourrait appeler métaphysique que se fonde l'idée de l'unicité de l'univers. L'exigence de perfection du monde sensible repose en effet sur le lien avec le paradigme intelligible, et c'est à cause de cela qu'intervient l'argument physique selon lequel toute la matière doit être employée dans sa constitution, mais aussi qu'est rejeté l'argument géométrique des cinq corps solides primitifs.

---

10. *Ibid.* 31 B 1-4 : Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

11. *Ibid.* 53 E 1-54 B 7 et tout le passage 53 C 5-55 C 6.

12. *Ibid.* 55 C 7-D 4.

13. *Ibid.* 55 D 4-6.

14. *Cf. République*, VI, 510 C 1-511 C 2.

15. *Timée*, 32 C 5-33 B 1 ainsi que le passage qui suit et qui rend compte de la configuration sphérique du monde et de son mouvement circulaire dû à son âme (33 B 1-34 B 9).

Cette idée de la nécessaire perfection du monde se présente d'une autre manière chez Aristote, mais c'est elle encore qui le conduit à affirmer son unicité. Étant donné que tout ce qui existe de sensible est formé des cinq éléments premiers, et que chacun de ces éléments a par nature un lieu qui lui est propre, leur regroupement s'opère immédiatement et nécessairement[16]. Il ne saurait y avoir plusieurs mondes sensibles car la terre ne saurait se rassembler en des points divers : son lieu naturel est le centre et c'est là qu'elle se trouve tout entière accumulée. Il en va de même pour les autres éléments[17]. Une autre solution signifierait ou bien qu'on ne parle plus des mêmes éléments[18], ou bien que le monde subsiste dans un état contre nature[19], ce qui est dans l'un et l'autre cas impossible.

Par ailleurs, la notion même de monde implique son unicité, du fait que par définition le monde est ce qui englobe la totalité de la matière existante : si en droit on pourrait concevoir plusieurs mondes, en fait, il ne reste plus de matière pour en former un autre quand celui-ci existe[20] : l'univers n'admet aucun rival, ni dans l'espace, ni dans le temps[21].

> « D'après cet exposé, il est manifeste que nulle masse corporelle ne se trouve hors du ciel ni ne peut y naître : la totalité du monde est composée de toute la matière qui lui est propre, ἐξ ἁπάσης ἄρ' ἐστὶ τῆς οἰκείας ὕλης ὁ πᾶς κόσμος ; c'est le corps naturel et sensible, avons-nous vu, qui constitue cette matière. Il en découle qu'actuellement il n'existe pas de cieux multiples, qu'il n'y en a jamais eu et qu'il n'y en aura jamais ; notre ciel est, au contraire, un, unique et parfait, ἀλλ' εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν[22]. »

Cependant au fil du temps, plus que la nécessaire perfection de l'univers, c'est sa nécessaire dépendance envers un unique principe qui s'impose comme la raison fondamentale de l'unicité du monde. Dans le *Timée* déjà, l'on trouve l'idée que c'est la bonté sans envie du démiurge qui le meut à faire le monde le plus parfait possible[23] et à le doter non seulement de la totalité du sensible, mais de la totalité de la durée[24]. Mais c'est surtout en réaction contre l'épicurisme que se développe cette ligne d'argumentation, dans la mesure où l'infinité des

---

16. *De caelo*, I, 8 (276 B 26-277 A 12).

17. *Ibid.* 276 B 7-21.

18. *Ibid.* 276 A 30-B 7. Or Aristote démontre dans le chapitre suivant que c'est impossible car il ne saurait y en avoir d'autres (278 B 5-279 A 5).

19. *Ibid.* 276 A 22-26, 277 B 5-9.

20. *Ibid.* 9 (277 B 29-278 B 8).

21. *Ibid.* 279 A 12-18.

22. *Ibid.* 279 A 6-11.

23. *Timée*, 29 D 6-30 B 7.

24. *Ibid.* 37 C 6-38 C 3, 39 D 2-E 2, 41 A 7-B 6.

mondes était dans le système d'Épicure la traduction, au niveau physique, de l'absence de Providence : les mondes se font et se défont au hasard de l'agglomération des atomes, susceptible, elle, d'une variété aussi infinie que leur nombre[25]. Ce point est particulièrement net dans le *De defectu oraculorum* de Plutarque[26], où l'on voit Lamprias défendre contre l'opinion de Démétrios l'idée d'une pluralité de mondes : il commence par la distinguer de celle d'une infinité de mondes en soulignant précisément qu'elle ne s'oppose pas, elle, à l'action d'une Providence et qu'elle ne fait pas du hasard le maître des événements[27]. Puis, un peu plus loin, répondant aux stoïciens qui refusaient d'admettre plusieurs mondes pour ne pas avoir à démultiplier la Providence, il objecte tout d'abord qu'eux-mêmes tombent sous le coup de leur propre accusation puisqu'ils admettent une infinité de mondes dans la durée du temps, avant de protester qu'une providence unique peut gouverner plusieurs mondes, comme

> « le chef commun et le guide suprême de tout l'ensemble », καθ' ἕκαστον ἄρχοντα πρῶτον καὶ ἡγεμόνα τοῦ ὅλου θεόν[28].

Son raisonnement s'achève ainsi :

> « Ainsi donc, si l'infinité (ἀπειρία) des mondes est une hypothèse complètement absurde et déraisonnable, qui n'admet nulle part la divinité et fait régner en tous lieux le hasard et l'automatisme (μηδαμῇ προσιεμένη θεόν, ἀλλὰ χρωμένη πρὸς πάντα τῷ κατὰ τύχην καὶ αὐτομάτῳ), par contre la providence qui prend soin d'une quantité et d'un nombre déterminé de mondes (ἐν ὡρισμένῳ πλήθει καὶ ἀριθμῷ κόσμων) ne me semble nullement inférieure, pour la dignité et l'étendue du travail, à celle qui, s'intégrant et s'attachant à un seul corps, le façonne et le diversifie à l'infini[29]. »

25. *Cf. Epistula ad Herodotum*, XLV, 4-11 (Usener p. 9).

26. *Cf.* V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, chap. 12 « Les thèmes du *De defectu oraculorum* de Plutarque », p. 227. Le passage sur la pluralité des mondes ne saurait être pris pour une simple digression dans la mesure où, comme le problème de la divination, il renvoie à la question de la providence : « C'est qu'il existe pour Plutarque et, il convient d'y insister, pour la pensée hellénique en général, une liaison essentielle entre, d'une part les thèmes du hasard et de l'infinité des mondes (*Cf.* 420 B) et, d'autre part, celles de la Providence et du monde unique ou, comme il va le montrer, des mondes en nombre limité. »

27. *De defectu*, 24 (423 C 6-10) : « En effet il se peut qu'un dieu, une divination et une providence existent à la fois dans plusieurs mondes (εἶναι... ἐν πλείοσι κόσμοις), et que, l'intervention du hasard étant extrêmement limitée (μικροτάτην), la plupart des choses et les plus importantes y prennent naissance et s'y transforment suivant un ordre fixe (τάξει), tandis que tout cela est naturellement exclu dans l'hypothèse de l'infinité des mondes (ὧν οὐδὲν ἡ ἀπειρία δέχεσθαι πέφυκεν). »

28. *Ibid.* 29 (425 F 2-426 A 1).

29. *Ibid.* 30 (426 D 8-E 5).

C'est le même argument que l'on retrouve, transformé par la conception chrétienne du Dieu créateur, chez Athanase : ce qui l'intéresse n'est plus de déterminer s'il existe un ou plusieurs mondes, mais de montrer que dans tous les cas, Dieu en est le maître. C'est par un libre choix, et non par impuissance, qu'il a décidé de se limiter à en créer un seul : il voulait ainsi faciliter aux hommes la remontée au Dieu unique qu'il est :

> « C'est pour la même raison que le Créateur lui-même n'a créé qu'un monde unique, pour que l'assemblage de mondes multiples ne fasse pas penser à de multiples créateurs ; au contraire, l'unité de l'œuvre fera croire à l'unité de l'ouvrier. Mais s'il n'y a qu'un seul démiurge, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait qu'un seul monde (οὐχ ὅτι εἷς ἐστιν ὁ δημιουργός, διὰ τοῦτο καὶ εἷς ἐστιν ὁ κόσμος) ; car Dieu aurait pu faire d'autres mondes. Mais puisque le monde qu'il a créé est unique, il est nécessaire de croire que son Créateur est unique (ἀλλ' ὅτι εἷς ἐστιν ὁ κόσμος ὁ γενόμενος, ἀνάγκη καὶ τὸν τούτου δημιουργὸν ἕνα πιστεύειν εἶναι[30]). »

De ce fait, on assiste à une transformation de la problématique de la pluralité des mondes. Certes les arguments de Lamprias en faveur de cette pluralité dans le *De defectu* sont encore très divers : l'existence de plusieurs mondes permet à la divinité de pratiquer davantage la justice et l'amitié[31] ; l'unité spécifique du monde n'empêche pas l'existence de plusieurs mondes individuels[32] ; il n'y a pas à craindre pour la pérennité du monde dans le cas où toute la matière n'aurait pas été employée dans sa constitution car chaque monde forme un tout harmonieux dont les parties sont interdépendantes et contrôlées par la divinité, si bien que plusieurs mondes peuvent coexister sans que pour autant règne le chaos[33] ; la propension de chaque élément vers son lieu naturel est un principe qui ne peut s'appliquer qu'à l'intérieur d'un monde, sans quoi les notions de centre, de haut et de bas seraient dépourvues de sens : loin d'entraîner la constitution d'un monde unique, elle présuppose que le monde existe déjà et ne saurait donc empêcher la coexistence de plusieurs d'entre eux[34]. Mais tous ces arguments convergent autour de l'idée qu'un monde est un tout dont la cohésion est assurée par la providence divine. Il semblerait donc que la question de leur pluralité tende à se résoudre non plus en vertu des propriétés du monde, mais en fonction de ce que l'on admet de faire tomber sous le contrôle de la divinité : en ce sens, le monde, c'est d'abord ce tout, et ce n'est que secondairement que l'on pourrait distinguer en son sein une pluralité.

30. *Contre les païens*, 39 (SC 18 bis p. 182-184).

31. *De defectu*, 24 (423 C 11-D 8).

32. *Ibid.* (433 D 9-F 3).

33. *Ibid.* 25 (424 A 1-B 6).

34. *Ibid.* 25-28 (424 B 7-425 E 6).

La comparaison des définitions du monde proposées respectivement par Philon et Origène nous semble être à cet égard un indice révélateur. Le premier, à qui revient d'avoir commencé à parler de « monde intelligible », retient pour le monde les trois sens suivants au moment où il s'apprête à traiter de son éternité : « l'ensemble du ciel, des astres qui nous entourent, de la terre et de ce qu'elle porte : animaux et plantes », σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄστρων κατὰ περιοχὴν < καὶ > γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς ζῴων καὶ φυτῶν, ou bien « le ciel seul », μόνος οὐρανός, ou encore, selon la conception stoïcienne, « ce qui se maintient jusqu'à la conflagration finale, la substance, organisée ou non, qui, dit-on, par l'intervalle de son mouvement, constitue le temps[35] ». Il s'agit clairement du monde matériel dans les trois cas. En revanche, deux siècles plus tard, quand Origène cherche à déterminer le statut des êtres spirituels dans l'état final, il laisse place à une conception beaucoup plus vaste du monde, qu'il lie explicitement à l'action de la providence divine – et ce, d'autant plus nettement qu'il s'agit aussi pour lui de s'opposer à l'idée gnostique de l'origine mauvaise du monde matériel[36]. Outre le sens d'« ornement » qui se situe en marge de notre propos, il retient les définitions suivantes : « le cercle terrestre avec ses habitants », *noster cum habitatoribus suis orbis iste terrarum* ; « l'univers composé du ciel et de la terre », *ista uniuersitas, quae ex coelo constat et terra* ; mais aussi « l'autre monde » dont le Christ se dit originaire et « qu'il est vraiment difficile de décrire et de caractériser » car il ne faut pas le confondre avec le monde des idées, et qui doit être « quelque chose de plus éclatant et de plus splendide que le monde présent », *praeclarius aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus*[37]. Arrivé au terme de ce relevé, il prend appui sur un passage de Clément de Rome mentionnant « les mondes au-delà des océans » pour dresser le bilan suivant : quand Clément parle au pluriel

> « des mondes qui sont au-delà de lui et qu'il représente dirigés et régis par la même Providence du Dieu suprême, paraissent venir à nous quelques germes de compréhension, nous suggérant que tout l'univers de ce qui est et existe, des réalités célestes et supracélestes, terrestres et infernales, forme au sens général un seul monde parfait, dans lequel et par lequel les autres, s'il y en a, sont contenus (*quo putetur omnis quidem uniuersitas eorum, quae sunt atque subsistunt, caelestium et supercaelestium, terrenorum infernorumque, unus et perfectus mundus generaliter dici, intra quem uel a quo ceteri, si qui illi sunt, putandi sunt contineri*[38]). »

35. *Aet.* 4 (p. 76).

36. *Cf.* H. CORNELIS, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 43 (1959), p. 217.

37. *Traité des principes*, II, 3, 6 (SC 252 p. 264-266).

38. *Ibid.*

C'est dans ce contexte que se situe Grégoire, ce qui explique la place plus que réduite que prend chez lui la question de la pluralité des mondes. Comme telle, elle n'est mentionnée que deux fois. Au début de son ministère sacerdotal, il la fait figurer parmi les points relevant de « nos doctrines »,

> « celles qui ont été élaborées au sujet du monde ou des mondes, ὅσα περὶ κόσμων ἢ κόσμου πεφιλοσόφηται, au sujet de la matière, de l'âme, de l'intellect et des natures, bonnes aussi bien que mauvaises, douées d'intellect, au sujet de la providence qui unit et gouverne toutes choses ; celles aussi qui semblent s'accorder avec la raison comme celle qui paraissent s'écarter de la raison d'ici-bas, de la raison humaine[39]. »

Et la deuxième fois, au printemps 380, curieusement, il l'inclut parmi les questions difficiles mais indifférentes auxquelles l'amateur de théologie ferait mieux de se confronter plutôt que de se risquer à élaborer des spéculations dangereuses pour la foi :

> « Si tu te retournes vers ce qui te concerne et que tu y cherches un noble sujet, je te présenterai là aussi de larges "voies". Discute-moi sur le monde ou les mondes, φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, sur la matière, sur l'âme, sur les natures raisonnables bonnes et mauvaises, sur la résurrection, le jugement, la rétribution, les souffrances du Christ. En ce domaine, la réussite n'est pas sans utilité et l'échec est sans danger, ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον[40]. »

Dans les deux cas notre auteur se contente de mentionner la question et n'y revient plus. Dans les deux cas également, il laisse ouverte la réponse. La seule variation intervient au niveau de l'importance qu'il lui accorde. Mais étant donné qu'ailleurs aussi il parle tantôt d'un monde, tantôt de plusieurs, nous allons procéder à une étude lexicale plus détaillée afin d'essayer de préciser ce que Grégoire entend par « monde » et, si possible, de rendre compte de la petite incohérence qui semble percer entre les deux textes que nous venons de citer.

Dans l'immense majorité des cas, il emploie le mot κόσμος au singulier. Si nous laissons de côté les occurrences où ce terme figure dans un contexte anthropologique (ascétique ou sotériologique), nous constatons que son sens usuel est celui de « monde sensible », en particulier lorsqu'il apparaît seul, sans autre qualification[41] : c'est le contexte qui permet de l'identifier comme tel, par

39. Or. 2, 35 (SC 247 p. 134). L'énumération se poursuit dans le chap. 36 en incluant les principales vérités de l'économie du salut, et se conclut avec l'évocation de la foi trinitaire.

40. Or. 27, 10 (SC 250 p. 96-98).

41. *Cf.* Or. 4, 12 et 120 (SC 309 p. 104 et 286) ; 30, 11 (SC 250 p. 246) ; 40, 5 (SC 358 p. 206) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 9-11) ; P. I, I, 3, 43 (PG 37, 411) ; I, I, 4, 12, 55 et 67 (col. 416, 420, 421) ; I, I, 5, 1 et 7 (col. 424) ; I, I, 7, 23 (col. 440) ; I, II, 2, 590 (col. 625) ; I, II, 11, 1 (col. 752) ; II, I, 1, 573 (col. 1013) ; II, I, 38, 13 (col. 1326) ; II, I, 42, 19 (col. 1345) ; II, II, 3,

exemple lorsque sont mentionnés à la suite ses composants, les astres, le ciel, la terre et la mer[42], ou lorsque Dieu est dit le « faire tourner[43] », ou lorsqu'il est fait allusion à son mouvement[44]. Parfois Grégoire lui adjoint un démonstratif, οὗτος ὁ κόσμος[45], ce qui permet de le distinguer nettement du monde des créatures spirituelles, que l'on ne saurait montrer. Mais il a recours également, de façon habituelle, à l'expression τὸ πᾶν[46] ou τόδε τὸ πᾶν[47] pour désigner l'univers matériel. Il s'agit d'ordinaire d'un simple équivalent de κόσμος, mais il arrive parfois que notre auteur joue sur les différentes acceptions de ce dernier terme, en particulier celle de « beauté résultant de l'ordre et de l'harmonie », pour introduire une nuance entre le « tout » quelconque que serait l'univers laissé à lui-même, et le « cosmos » qu'il est grâce à l'ordre qu'y fait régner Dieu. Ainsi évoque-t-il le désordre qui s'est introduit dans l'Église au début de son ministère :

> « Tout est devenu comme au commencement, lorsqu'il n'y avait pas encore de monde, οὔπω κόσμος ἦν, ni la belle ordonnance et la mise en forme de maintenant, mais que, livré à la confusion et à l'irrégularité, le tout, συγκεχυμένον τὸ πᾶν καὶ ἀνώμαλον, réclamait la main et la puissance qui le structureraient[48]. »

---

5 (col. 1480) ; II, II, 4, 75 (col. 1511) ; II, II, 5, 24 et 68 (col. 1523, 1526) ; II, II, 7, 303 (col. 1574).

42. Or. 32, 8 (SC 318 p. 100-102) ; 40, 5 (SC 358 p. 206) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 9-11) ; P. II, I, 38, 13-22 (PG 37, 1326-1327) ; II, II, 5, 68-73 (col. 1526).

43. L'expression κόσμον ἑλίσσων se retrouve plusieurs fois dans les Poèmes : *cf.* P. I, I, 3, 43 (PG 37, 411) ; II, I, 42, 19 (col. 1345) ; II, II, 3, 5 (col. 1480) ; II, II, 7, 303 (col. 1574).

44. Or. 4, 12 (SC 309 p. 104) ; P. I, I, 5, 7 (col. 424) ; I, II, 11, 1 (col. 752).

45. *Cf.* p. ex. Or. 6, 14 (SC 405 p. 158) ; 15, 5 (PG 35, 920 B 6-7) ; P. I, II, 10, 87 (PG 37, 686) ; Ep. 101, 38 (SC 208 p. 52).

46. Or. 2, 76 (SC 247 p. 188) ; 4, 44 et 47 (SC 309 p. 144 et 148) ; 5, 6 et 24 (p. 302 et 340) ; 6, 16 (SC 405 p. 162) ; 7, 24 (p. 242) ; 14, 32 (PG 35, 901 A 8, B 3), 33 (901 C 14, 904 A 2) ; 16, 5 (940 B 7, 12) ; 17, 4 (969 B 12, 15) ; 20, 9 (SC 270 p. 74) ; 25, 5 et 7 (SC 284 p. 166 et 172) ; 28, 8, 10, 14 et 16 (SC 250 p. 116, 120, 128 et 134) ; 32, 7-8, 10 et 29 (SC 318 p. 98-102, 104 et 148) ; P. I, I, 6, 3 et 9 (PG 37, 430) ; I, II, 34, 265 (col. 964) ; II, I, 78, 7 et 10 (col. 1425) ; dans les P. I, I, 1, 5 (col. 398) ; I, I, 5, 14 (col. 425) ; II, I, 78, 7 (col. 1425) et II, II, 7, 302 (col. 1574), l'article est omis.

47. Or. 2, 76 (SC 247 p. 188) ; 4, 78 (SC 309 p. 198) ; 14, 33 (PG 35, 901 C 15) ; 21, 25 (SC 270 p. 162) ; 28, 6 (SC 250 p. 110) ; P. I, I, 6, 20 (PG 37, 431) ; I, II, 25, 534 (col. 850) ; II, I, 78, 7 (col. 1425) ; dans les P. I, I, 4, 62 (col. 420) ; II, I, 11, 1154 (col. 1108) ; II, I, 50, 98 (col. 1392) ; II, II, 5, 14 (col. 1522) et II, II, 7, 65 (col. 1556), l'article est omis.

48. Or. 2, 81 (SC 247 p. 194-196) ; *cf. supra*, chap. I (II, 1.2.1). Voir aussi : Or. 4, 120 (SC 309 p. 286) : la nature « a fait de ce tout un monde un, fait d'un grand nombre d'éléments », τὸ πᾶν τοῦτο κόσμον ἕνα ἐκ πλειόνων πεποίηκε. – Or. 6, 14 (SC 405 p. 158) et la note 3 (p. 159) : tant qu'aucun des éléments de l'univers « ne sort des liens de la bienveillance par lesquels le Verbe artisan a lié l'univers, τὸ πᾶν, tout cela forme un *cosmos*,

Tout cela montre bien clairement que pour Grégoire il n'y a qu'un monde sensible, qui est littéralement l'« univers », le tout. Si par ailleurs à plusieurs reprises il parle de deux mondes, c'est que, comme nous l'avons vu[49], il oppose le monde sensible au monde intelligible, qui constitue le domaine propre des anges et celui auquel s'unissent les bienheureux après la mort. Sans reprendre une nouvelle fois dans le détail les couples de termes qui opposent le « monde intelligible » au « monde matériel et visible[50] », le monde visible et le monde invisible[51] ou, plus fréquemment le monde présent instable au monde qui demeure[52], nous pouvons remarquer que l'expression technique, κόσμος ὑλικός, « monde matériel », n'est utilisée qu'une fois, de même que son pendant, κόσμος νοητός, « monde intelligible », alors qu'en revanche notre auteur parle plus naturellement de « monde visible », même sans mentionner le monde invisible[53], et privilégie de toutes façons le neutre pluriel pour désigner les réalités sensibles, matérielles, visibles, aux intelligibles.

Mais nous touchons là un point par lequel Grégoire s'insère dans la problématique renouvelée de la pluralité des mondes que nous venons de voir. En effet, cette frontière si nette entre le sensible et l'intelligible n'est pas ce qui démarque en priorité chez lui les êtres les uns des autres : la rupture fondamentale se situe entre Dieu qui crée et tout le reste, qui est créé. Or cela se reflète clairement dans une série de passages où le mot κόσμος ne désigne ni le

---

comme on le dit précisément ». – Or. 32, 8 (SC 318 p. 102) : « Et lorsque l'ordre l'emporte, le tout est *cosmos* et la beauté immuable », κόσμος τὸ πᾶν καὶ τὸ κάλλος ἀκίνητον.

Sauf pour l'extrait du Discours 6, nous avons remanié les traductions des Sources Chrétiennes, qui selon nous laissent échapper ce jeu de mots récurrent de Grégoire. Une différenciation analogue se laisse peut-être entrevoir en poésie entre τὰ πάντα et κόσμος, lorsque Grégoire résume ainsi l'œuvre de la création : « C'est ainsi que toutes les choses / Devinrent un monde », Ὡς δὲ τὰ πάντα/ Κόσμος ἔην (P. I, I, 8, 57-58, PG 37, 451 repris littéralement en I, II, 1, 76, col. 528) – ou bien lorsqu'il évoque le passage du chaos (ἀκοσμία) au monde (κόσμος) qui a donné l'harmonie à toutes choses, τὰ πάντα, dans leur totalité, τὰ ὅλα (P. I, II, 10, 84-87, PG 37, 686).

49. *Cf. supra*, chap. II, début.

50. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122) = 45, 6 (PG 36, 629 C 1-5) : ὁ νοητὸς... κόσμος, et δεύτερον... κόσμον ὑλικὸν καὶ ὁρώμενον. *Cf.* aussi P. I, I, 4, 93-97 (PG 37, 423), où l'opposition est implicite, mais présente.

51. Or. 21, 1 (SC 270 p. 112) : τὸν ὁρώμενον κόσμον et τὸν ἀόρατον.

52. Or. 18, 3 (PG 35, 988 C 4-6) : τῶν δύο κόσμων, τοῦ τε παρόντος καὶ οὐχ ἑστῶτος καὶ τοῦ νοουμένου καὶ μένοντος, « les deux mondes, le monde présent non stable et celui qui est perçu par l'intelligence et qui demeure ». P. II, I, 13, 70 (PG 37, 1233) : « des deux mondes, l'un qui demeure / Et l'autre qui s'envole », ... κόσμων δύο, τοῦδε μένοντος / Τοῦ τε παριπταμένοιο. *Cf.* aussi Or. 15, 5 (PG 35, 920 B 6-C 1) ; 24, 15 (SC 284 p. 74) ; P. I, I, 4, 93-97 (PG 37, 423) ; I, II, 16 (col. 781).

53. *Cf.* Or. 41, 2 (SC 358 p. 316) : pendant six jours, Dieu a fait « ce monde que nous voyons maintenant », τὸν νῦν ὁρώμενον τοῦτον κόσμον.

monde sensible, ni le monde intelligible, mais « l'ensemble composé du sensible et de l'intelligible », ὁ κόσμος οὗτος, τὸ ἐξ ὁρατῶν λέγω καὶ ἀοράτων σύστημα[54], si bien qu'il ne s'agit plus à proprement parler de deux mondes, mais plutôt d'un monde double, comme le dit aussi Grégoire en une occasion où il défie le représentant de l'hellénisme de lui expliquer le mystère de la Trinité, « la nature des anges et celle du double monde », ἀγγέλων δὲ τίς φύσις / Κόσμου τε δισσοῦ[55]. Car s'il est vrai que l'intelligible et le sensible forment deux domaines nettement distincts et, par bien des traits, incompatibles, ils se rejoignent pourtant dans cet aspect fondamental, au regard duquel leur distinction n'apparaît plus que comme seconde : l'un comme l'autre sont le fruit de l'unique action créatrice de Dieu,

> « Le premier comme le dernier résultent des décrets du grand Dieu[56]. »

Avec ses nuances propres (le contexte biblique est moins marqué chez Grégoire), nous retrouvons là la perspective origénienne sur l'unité foncière du monde.

Enfin, le statut de l'homme, ancré à la fois dans les réalités matérielles et dans le domaine intelligible, vient renforcer de façon décisive l'unité de ces deux plans. Ici encore, le phénomène est perceptible au niveau lexical dans la mesure où Grégoire, en reprenant la désignation courante de l'homme comme microcosme, « petit monde », présuppose que le macrocosme, le « grand monde », englobe à la fois dans l'unité l'ensemble des êtres sensibles et des intelligibles[57].

---

54. Ep. 101, 38 (SC 208 p. 52). Voir aussi : Or. 28, 31 (SC 250 p. 170) : la tente de Moïse est « l'antitype de tout l'univers, τοῦ κόσμου παντός, c'est-à-dire l'ensemble des choses visibles et des invisibles », τοῦ ἐξ ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων λέγω συστήματος. – Or. 40, 45 (SC 358 p. 304) : « le monde entier, visible et invisible dans son intégralité », τὸν σύμπαντα κόσμον, ὅσος τε ὁρατὸς καὶ ὅσος ἀόρατος, a été créé du néant par Dieu. – Or. 44, 3 (PG 36, 609 C 1-2) : Dieu voulait former ce monde, « qui se compose des choses visibles et des invisibles », τόνδε τὸν κόσμον..., τὸν ἐξ ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων συνεστηκότα. – P. I, II, 34, 2 (PG 37, 946) : Κόσμος δέ, ῥευστῶν καὶ νοουμένων δέσις, « le monde, c'est la liaison des choses fluantes et des intelligibles ».

55. P. II, I, 12, 313 (PG 37, 1188) . Un sens analogue doit être donné à τὸ πᾶν dans le P. I, II, 25, 535-536 (col. 850), dans la mesure où, après avoir dit que le Christ « mène lui-même sans défaillir, au gré de son gouvernail, l'univers » (τὸ πᾶν), il enchaîne : « En réglant la vie des mortels et des anges », Νωμῶν βροτῶν τε καὶ τῶν ἀγγέλων βίον.

56. P. I, I, 4, 100 (PG 37, 423) : Πρῶτος δ' ὑστάτιός τε Θεοῦ μεγάλοιο λόγοισι. Voir aussi plusieurs passages où le contexte autorise à comprendre κόσμος aussi bien comme le monde sensible que comme l'ensemble du créé : p. ex. Or. 30, 11 (SC 250 p. 246) ; 31, 29 (p. 334) ; P. I, I, 8, 55 (PG 37, 451) ; I, I, 18, 58 (col. 485).

57. *Cf.* Or. 28, 22 (SC 250 p. 148) : l'expression ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος arrive en conclusion d'un long développement sur l'unité prodigieuse du matériel et du spirituel dans l'homme. En Or. 38, 11 (SC 358 p. 124), de même qu'en P. I, II, 10, 116 (PG 37, 689), la création de l'homme comme un deuxième monde, οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, intervient

Mais il ne s'agit plus tant, dans ce cas, d'établir un contraste entre le Créateur et la condition créée, quelle que puisse être sa noblesse, que de montrer comment, à l'intérieur du créé, s'opère la conciliation des deux niveaux.

Au total nous voyons donc que chez Grégoire la question de la pluralité des mondes ne fait que se superposer à celle des rapports entre l'intelligible et le sensible : divers en tant que tels, à la fois par leurs propriétés et parce que chacun d'eux forme déjà à lui seul un tout cohérent, ils constituent néanmoins un seul monde si l'on tient compte de leur condition créée qui les réunit dans la même dépendance de Dieu, mais également si l'on considère que, loin de former chacun un système clos sur soi, ils entretiennent au contraire des relations mutuelles qui culminent dans l'homme, en qui s'unissent substantiellement le sensible et l'intelligible. Pour Grégoire, on peut donc en ce sens tout aussi légitimement parler d'un monde ou de plusieurs mondes. Quant à la question de la pluralité des mondes sensibles, il ne l'envisage à aucun moment dans son œuvre, et c'est peut-être précisément son indifférence sur cet aspect particulier qu'il exprime à la fin du Discours 27 en classant le problème parmi les questions sans danger[58]. En revanche on pourrait comprendre l'expression presque identique du Discours 2 dans le sens d'une correction que ferait Grégoire de sa première formulation : porté tout d'abord à compter plusieurs mondes (le sensible et l'intelligible), il est amené à se reprendre du fait que le corps de doctrine qu'il propose à son destinataire culmine précisément dans l'affirmation de la providence divine qui tient dans une même dépendance ces deux niveaux du créé[59].

2. *Altérité du monde sensible par rapport aux réalités spirituelles*

Dès que le monde sensible cesse d'être envisagé expressément par rapport à Dieu, dans la perspective de la création ou de la Providence, ce qui le caractérise constamment est qu'il est tout autre que les réalités spirituelles, à tel point que ces deux domaines en viennent à constituer deux mondes nettement distincts, voire opposés, et que la ligne de démarcation entre Dieu, qui crée, et les anges, qui sont créés, s'en trouve estompée au profit d'un contraste plus marqué entre le sensible d'une part, et de l'autre l'intelligible englobant à la fois Dieu et les

---

précisément pour réaliser l'unification des deux mondes, considérés comme distincts jusqu'à ce moment.

58. Or. 27, 10 (SC 250 p. 96-98) ; *cf. supra*, p. 258.

59. Or. 2, 35 (SC 247 p. 134) ; *cf. supra*, p. 258. Voir aussi comment il tourne en dérision l'idée qu'il devrait exister logiquement quatre mondes si le Fils était inférieur au Père et leur agir par conséquent dissocié (Or. 30, 11, SC 250 p. 246).

créatures spirituelles. Ce qui rend plus difficile l'étude des caractères du monde sensible comme tel, c'est que dans la plupart des textes de Grégoire, le sensible est perçu à travers l'expérience humaine, laquelle à son tour mêle indistinctement ce qui relève de la nature – l'homme est âme et corps – et ce qui résulte des méfaits du péché – l'homme ne maîtrise plus ses passions ni son corps, où l'âme se trouve désormais engluée. Or ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer que pour Grégoire, le sensible comme tel est opaque aux réalités spirituelles. Pour ce faire, nous devons laisser de côté non seulement les passages où notre auteur évoque la résistance de la chair dans un contexte où c'est le péché qui en est le premier responsable, mais aussi ceux qui mettent en scène la condition humaine telle que nous la connaissons, c'est-à-dire déjà déchue : car l'altérité qui se fait jour alors n'est de toutes façons pas absolument pure de tout lien avec la chute, même s'il s'avère que ce sont les sens ou la matière, et non expressément le péché, que Grégoire rend responsables de la séparation de l'homme d'avec les réalités spirituelles.

Cependant, même lorsqu'il envisage l'homme tel que Dieu l'a conçu, il le définit non seulement comme un mixte unissant en soi les contraires, mais à plusieurs reprises, il montre sans ambiguïté que sa condition matérielle constitue un affaiblissement de sa nature, qu'il considère comme fondamentalement spirituelle. Ici l'altérité du sensible par rapport à l'intelligible se manifeste en ce que nécessairement, quand ils sont unis, la matérialité fait obstacle à l'intelligible. Ainsi Grégoire prend-il soin de préciser que l'âme, qui vient de Dieu, est appelée à retourner à lui, « *malgré* ses attaches avec l'élément inférieur », εἰ καὶ τῷ χείρονι συνεδέθη[60] – et il ne s'agit pas ici de la chair pécheresse, car ce qui suit parle à ce propos du plan mystérieux de Dieu qui est désigné expressément comme « l'auteur de cette union », ὁ συνδήσας Θεός[61]. De même, lorsqu'à la fin de ce Discours, il évoque l'œuvre créatrice de Dieu, qui a été capable de « rassembler en un seul être les éléments séparés », εἰς ἓν ἀγαγὼν τὰ διεστῶτα, il énumère des couples de traits opposés relevant respectivement de la matière et de l'esprit – l'homme est visible et invisible, caduc et immortel, terrestre et céleste –, mais aboutit à la conclusion suivante, qui permet de saisir l'impact de la matière sur l'esprit : l'homme « s'approche [de Dieu] et s'en éloigne », ἐγγίζον καὶ μακρυνόμενον[62]. Cette conception se retrouve d'ailleurs à la fin de sa vie puisque le Poème I, I, 8, *Sur l'âme*, définit celle-ci comme ce qui, « étant céleste, a supporté d'être mêlé au terrestre », μίξιν ἀνέτλη / Οὐρανίη χθονίοιο, et par conséquent s'avère être « une lumière cachée par une caverne », φάος σπήλυγγι καλυφθέν, et

60. Or. 2, 17 (SC 247 p. 112). C'est nous qui soulignons.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.* 75 (p. 188).

« malgré tout », ἀλλ' ἔμπης, divine et immortelle[63]. D'autre part, un peu plus haut, dans le Poème I, I, 4, *Sur le monde*, il avait distingué la condition humaine de celle de l'ange en ce qu'elle avait été rejetée beaucoup plus loin du trône de Dieu[64] à cause de sa matérialité, « du fait que nous tirons notre origine de la terre mêlée à la divinité », ἐπεὶ χθονὸς ἐκγενόμεσθα / Μιχθείσης θεότητι[65].

Si l'homme n'était pas matériel, en effet, il ne serait pas soumis à la fragmentation du temps[66], il ne serait pas attiré par l'union charnelle qui certes, dans le mariage, permet de contenir « la matière immodérée », ὕλης ἀμέτροιο, mais risque toujours de céder à cette dernière[67]. Enfin, si l'homme souffre de ne pouvoir connaître Dieu face à face, il faut en accuser le péché qui l'a embourbé dans la matière, mais il n'en demeure pas moins que cet état est indissolublement lié à sa condition humaine en tant que sensible :

> « De même que la vue ne peut pas prendre contact avec les choses visibles sans l'intermédiaire de la lumière et de l'air, ou de même que la gent nageuse ne peut évoluer en dehors des eaux, de même il n'y a pas moyen, pour ceux qui sont dans un corps d'être entièrement avec les choses spirituelles sans les choses corporelles, ἀμήχανον τοῖς ἐν σώμασι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων. Toujours en effet s'insinuera quelque chose de ce qui est nôtre, même si l'esprit, dégagé le plus possible des choses visibles jusqu'à se retrouver seul avec lui-même, ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὁρωμένων ὁ νοῦς καὶ καθ' ἑαυτὸν γενόμενος, essaie de s'appliquer aux choses qui lui sont apparentées et qui sont invisibles[68]. »

La conséquence en est que l'homme, tout en étant apparenté aux anges, reste inéluctablement séparé d'eux tant qu'il demeure lié au corps. La condition humaine apparaît ainsi comme la pierre de touche manifestant l'inadéquation radicale du sensible à l'intelligible.

Toutefois, en plus de ces passages évoquant la condition mixte, et par là douloureuse, de l'homme, il existe aussi trois textes où cette altérité entre les deux mondes apparaît clairement et sans passer principalement par l'homme, et

63. V. 1-3 (PG 37, 426-427).

64. V. 90-91 (PG 37, 423) : l'ange n'est « pas très loin » du trône de Dieu, οὐ μάλα πολλόν, tandis que l'homme en est « très loin », μάλα πολλόν.

65. *Ibid.* v. 91-92 (col. 423).

66. Κέασσε : P. I, I, 4, 71 (PG 37, 421). *Cf.* aussi P. I, II, 34, 14-15 (col. 946-947) ; II, I, 1, 202 et 520-521 (col. 985 et 1008).

67. P. I, II, 1, 111 (PG 37, 530) et tout le passage v. 108-116 (col. 530-531). Des remarques similaires reviennent souvent sur ce thème : *cf.* Or. 37, 9-10 (SC 318 p. 290-292) ; P. I, II, 3, 11-15 (PG 37, 633-634) ; I, II, 6, 1-8 (col. 643-644) ; II, I, 1, 64 (col. 975).

68. Or. 28, 12 (SC 250 p. 126) ; *cf.* aussi chap. 21 (p. 142).

à deux autres endroits, on peut trouver, quoique de manière partielle, une conception identique.

Le Discours 38 cherche à faire prendre conscience à l'auditoire de Constantinople du prodige que constitue l'Incarnation, qui unit en un seul sujet, le Christ, les deux extrêmes de la chaîne des êtres, à savoir la divinité et la matérialité. Mais avant d'en arriver là, Grégoire prépare pour ainsi dire le terrain en montrant que dès la création, Dieu a voulu unifier ce qui en soi était séparé, et que l'homme lui-même constitue la première étape de cette unification. Après avoir contemplé la plénitude divine, il propose donc à ses auditeurs un récit de la création des anges – ou monde intelligible –, celle du monde sensible, et pour finir, celle de l'homme. Les anges apparaissent comme des créatures caractérisées par leur parenté avec Dieu : elles sont les « deuxièmes splendeurs », λαμπρότητες δεύτεραι, « au service de la première splendeur », λειτουργοὶ τῆς πρώτης λαμπρότητος, « les premières éclairées par Dieu », τὰ πρῶτα ἐκ Θεοῦ λαμπομένας[69]. Le monde sensible, lui, malgré son harmonie, se présente non seulement comme un « deuxième monde », δεύτερον... κόσμον, indépendant, mais la raison même de sa création est exprimée par Grégoire dans les termes suivants : Dieu pense un deuxième monde, matériel et visible,

> « afin de montrer son aptitude à faire subsister non seulement une nature qui lui soit apparentée, mais aussi une nature totalement étrangère, μὴ μόνον οἰκείαν ἑαυτῷ φύσιν, ἀλλὰ καὶ πάντη ξένην[70]. »

Et il poursuit ainsi son explication :

> « En effet elles sont quelque chose d'apparenté, οἰκεῖον, à la divinité, les natures intelligentes et que l'intelligence seule peut saisir ; mais elles sont quelque chose d'absolument étranger à elle, ξένον δὲ παντάπασιν, toutes celles qui se trouvent soumises à la sensation, et parmi elles, sont encore plus loin celles qui sont totalement dépourvues d'âme et de mobilité[71]. »

Le sensible et l'intelligible apparaissent donc en tant que tels comme deux domaines de réalité clos sur eux-mêmes et séparés l'un de l'autre, ἀπ' ἀλλήλων διακριθέντα, portant en eux-mêmes, ἐν ἑαυτοῖς, la majesté du Verbe, leur auteur, et il faut précisément une autre intervention divine encore plus notoire que lors de leur création pour parvenir à faire de ces contraires un mélange, μίξις τῶν ἐναντίων, à travers la création de l'homme, lequel apparaît dès lors fondamentalement comme un être paradoxal unissant en lui des

69. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120).

70. *Ibid.* 10 (p. 124).

71. *Ibid.* : Οἰκεῖον μὲν γὰρ θεότητος αἱ νοεραὶ φύσεις καὶ νῷ μόνῳ ληπταί, ξένον δὲ παντάπασιν ὅσαι ὑπὸ τὴν αἴσθησιν, καὶ τούτων αὐτῶν ἔτι πορρωτέρω ὅσαι παντελῶς ἄψυχοι καὶ ἀκίνητοι. Nous avons quelque peu modifié la traduction des Sources Chrétiennes dans le souci de rester plus près du grec.

attributs contradictoires[72]. Cet exposé sur la création est repris en des termes identiques dans le Discours 45[73], mais aussi, sur un mode poétique, dans le Poème I, II, 10, *Sur la vertu*, dont la première partie consiste à faire prendre conscience à son destinataire de la dignité éminente de l'âme, qui surpasse radicalement toutes les richesses et les grandeurs de ce bas monde. Grégoire remonte donc jusqu'au moment de la création, où l'altérité entre les deux apparaît en pleine lumière. Après avoir rappelé que Dieu est Intelligence, voire plus excellent encore que l'intelligence, et qu'il ne peut être saisi que par l'intelligence, il examine les êtres créés par Dieu :

> « Il y a deux natures, extrêmes et contraires,
> Δύ' ἐστὸν ἄκρω καὶ φύσεις ἐναντίαι.
> L'une est proche de Dieu et vénérable,
> On l'appelle en effet rationnelle et remplie d'intelligence,
> Et on l'appelle ainsi par analogie avec la raison[74]. »

Il s'agit des anges, hiérarchisés autour de Dieu, et dont le propre est d'avoir une nature « supérieure aux sens et aux corps », ἀνωτέραν αἰσθήσεων καὶ σωμάτων, et de recevoir en premier la lumière divine[75] ;

> « L'autre est par rapport à Dieu et à la raison dans la position la plus éloignée,
> Ἡ δ' ἐκ Θεοῦ τε καὶ λόγου πορρωτάτω.
> On l'appelle irrationnelle, c'est vrai, en tant qu'elle est étrangère, ξένην,
> À la raison[76]. »

Dieu a donc commencé par les séparer, χωρίσας, avant de réaliser une œuvre encore plus admirable : l'homme, en qui il a « harmonisé la raison et l'absence de raison », λόγον τε κοὐ λόγον συναρμόσας, c'est-à-dire l'âme invisible support de l'image de Dieu et « le corps qui n'est pas un intelligible », κἀνοήτου σώματος, de façon à faire de cet être mixte un autre monde en modèle réduit, κόσμον ἄλλον... ἐν μικρῷ μέγαν[77]. On ne saurait être plus explicite et ces passages sont d'autant plus frappants qu'ils considèrent la réalité avant la faute, c'est-à-dire telle qu'elle est par nature et dans le plan divin.

Ils sont d'ailleurs corroborés par deux commentaires que Grégoire fait sur la lumière, en distinguant nettement la lumière divine, spirituelle, de la lumière physique. Il évoque ainsi successivement au début du Discours 40 la lumière suprême qu'est Dieu, qui dépasse toute intelligence tout en illuminant les êtres

72. *Ibid.* 11 (p. 124-126).

73. Or. 45, 5-7 (PG 36, 629 A 7-633 B 14).

74. P. I, II, 10, 98-101 (PG 37, 687).

75. *Ibid.* v. 102-105 (col. 688).

76. *Ibid.* v. 106-108 (col. 688).

77. *Ibid.* v. 109-116 (col. 688-689).

rationnels, la deuxième lumière qu'est l'ange, écoulement ou participation, ἀπορροή τις ἢ μετουσία, de la première lumière, puis l'homme, qui constitue la troisième lumière. À ce point, il marque une pause, avant de reprendre : « Je connais aussi une autre lumière, ἄλλο φῶς, celle qui a dissipé les ténèbres primitives et, la première, a été créée dans le monde visible, πρῶτον ὑποστὰν τῆς ὁρατῆς κτίσεως, celle qui par la révolution des astres illumine le monde entier[78]. » Ici encore, c'est par son altérité face au domaine spirituel que se définit ce qui est visible. Et il en va de même dans le Discours 44, où Grégoire énumère ensemble Dieu, lumière inaccessible, et les anges, deuxième lumière, rayonnement de la première lumière, τοῦ πρώτου φωτὸς ἀπαυγάσματα, avant d'en distinguer la lumière qui brille chez nous, qui non seulement a commencé plus tard, mais est limitée par la nuit, est connue par le regard, se répand dans l'air et doit recevoir pour être en mesure de donner – tous traits qui indiquent nettement non seulement qu'elle est de moindre qualité que la lumière spirituelle, mais est aussi d'un autre ordre[79].

En quoi consiste cette altérité ? Il faut remarquer tout d'abord, bien sûr, qu'elle repose en dernier ressort sur la matérialité des êtres sensibles, que Grégoire définit constamment comme des composés de matière et de forme :

> « Qui a jamais vu une matière sans forme, qui une forme
> Sans matière ? »,
> Τίς δ' ὕλην ποτ' ὄπωπεν ἀνείδεον, ἢ τίς ἄϋλον
> Μορφήν ;

s'exclame-t-il au début du Poème I, I, 4, *Sur le monde*[80], précisément pour prouver que ni la matière, ni les formes, ne sauraient être les principes ultimes de la réalité, puisqu'ils sont en eux-mêmes incomplets. Dans le Poème I, II, 34, *Définitions approximatives*, il identifie la matière au « siège des formes », μορφῶν ἕδρα, et réciproquement voit dans la forme intelligible « la beauté de la matière quand elle est mise en forme », Ὕλης δὲ κάλλος, εἶδος ἐκμορφουμένης[81]. Lors de la création, la deuxième étape permettant de passer du chaos au monde proprement dit consiste à « mettre des formes dans la

78. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204-206).

79. Or. 44, 3 (PG 36, 609 B 1-12). La suite du passage (B 12-C 9) accentue encore cette altérité en déclarant expressément que pour les réalités éternelles, c'est Dieu lui-même qui est lumière, alors que pour les réalités d'en bas, il fallait une lumière qui leur fût adaptée. Il y a ici probablement une réminiscence biblique (*Cf.* Is. 60, 19-20 et Ap 21, 23).

80. V. 7-8 (PG 37, 416). *Cf.* aussi v. 20 (col. 417) : « Il pensa, et les choses advinrent, dotées d'une forme », καὶ τὰ γένοντο ἐνείδεα. Nous ne parvenons pas à rendre plus précisément en français la différence lexicale entre le terme aristotélicien μορφή et l'εἶδος qui dans le moyen platonisme en est venu à désigner la réalisation de l'ἰδέα dans le sensible. « Forme intelligible » serait peut-être plus exact.

81. V. 8-9 (PG 37, 946).

matière préalablement produite », τὴν ὕλην ὑποστήσας τε καὶ μορφώσας, avant de procéder à l'œuvre d'ornementation[82]. Enfin, quand il entreprend de suggérer, au moyen de considérations arithmologiques, qu'il est convenable que Dieu soit Trinité, il rejette la monade en ce qu'elle est trop pauvre pour exprimer toute la richesse de l'être divin, mais aussi la dyade, parce que la Trinité « surpasse la matière et la forme intelligible, éléments constitutifs des corps », ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα[83].

Il ressort de tout cela que, privée de la forme, la matière n'est que laideur et désordre. Ainsi Grégoire invite-t-il à voir dans la maladie, plutôt qu'un châtiment de Dieu, l'action propre de la matière, qui par elle-même apporte le désordre, τὸ ἄτακτον[84] ; il explique que sans la Providence, le monde serait retourné au chaos originel à cause de l'absence d'ordre de la matière, διὰ τὴν ἀταξίαν τῆς ὕλης[85]. Pour inciter Philagrios à garder la vision surnaturelle et à ne pas se contenter d'un bonheur terre à terre, il lui propose de voir dans les souffrances du corps une mise à l'épreuve de sa vertu en vue de la fortifier et non les effets de l'anarchie de la matière, ἀλλ' οὐχ ὕλης ἀνωμαλίαν[86]. Quand il évoque la matière primitive, il la dit sans harmonie, ἄκοσμος[87].

Mais plus profondément, la matière peut être caractérisée chez Grégoire comme ce qui tend vers le non-être, comme ce qui, laissé à soi-même, s'achemine inexorablement vers la dissolution. Par là s'explique que les choses sensibles soient décrites constamment comme instables, οὐχ ἑστῶτα[88], ἄστατα[89], secouées, σαλευόμενα[90], fluantes, ῥέοντα[91] – car la matière elle-même « s'écoule vers le bas », κάτω ῥέουσα[92] –, sans norme,

82. Or. 41, 2 (SC 358 p. 316). *Cf.* aussi Or. 44, 4 (PG 36, 609 D 4-612 A 3), où il oppose la création du soleil à celle du reste des êtres sensibles en ce que sa forme à lui, la lumière, a été produite avant sa matière.

83. Or. 23, 8 (SC 270 p. 198). Une considération analogue se retrouve en Or. 21, 2 (p. 114), où il envie celui qui, grâce à l'unité que l'intelligence saisit dans la Trinité, est passé au-dessus de la dyade matérielle, τὴν ὑλικὴν δυάδα.

84. Or. 14, 30 (PG 35, 897 B 11-13).

85. *Ibid.* 33 (col. 904 A 4).

86. Ep. 92, 1 (Belles Lettres p. 113).

87. P. II, I, 13, 182 (PG 37, 1241) ; II, I, 46, 14 (col. 1379).

88. Or. 18, 3 (PG 35, 988 C 5).

89. Or. 2, 74 (SC 247 p. 186) ; le P. I, I, 32, 10 (PG 37, 512/1), parle de la « matière instable », ὕλην ἄστατον, mais il est probablement inauthentique.

90. Or. 7, 19 (SC 405 p. 228) ; 17, 4 (PG 35, 969 C 1).

91. Or. 8, 10 (SC 405 p. 266).

92. Or. 1, 4 (SC 247 p. 76) ; P. I, II, 3, 11 (PG 37, 633), mais son authenticité est douteuse ; le P. II, II, 7, 56 (PG 37, 1555), parle de « matière dispersée », ὕλης σκιδναμένης.

ἀνώμαλα[93], erratiques, πλανώμενα[94], pleines de trouble, ταραχή[95]. La tendance propre de la matière consiste à se défaire, elle est ce qui dans les êtres sensibles les empêche inéluctablement d'être pleinement unifiés. Si Grégoire oppose, par un jeu de mots, Dieu et les anges, qui ont une nature ἄζυγος, libre de liens (ceux du mariage), à l'homme qui, lui, y est soumis, c'est en raison de la matérialité de ce dernier, puisque la matière est définie comme συζυγῆς τε καὶ πλήρης φθορᾶς[96], « requérant d'être liée et pleine de corruption », deux manifestations complémentaires de son manque d'être, qui la caractérise à son niveau le plus profond : seule, elle ne subsiste pas, et unie à quelque chose d'autre, elle aspire seulement à se désagréger. De même, lorsque Grégoire félicite le philosophe Héron d'avoir renoncé au monde pour s'attacher aux réalités stables, c'est son bon sens qu'il approuve : il « rompt avec la matière sans attendre la décomposition de la matière », ἀπὸ τῆς ὕλης τέμνεται πρὶν διαζευχθῆναι τῆς ὕλης[97]. L'on comprend mieux ainsi la grandeur du prodige de la création du monde matériel, devant laquelle Grégoire semble s'extasier plus encore que pour la création des anges, puisqu'il dit qu'elle survient « pour que Dieu montre sa capacité à faire être non seulement une nature qui lui soit apparentée, mais même une nature complètement étrangère », ἵνα δείξῃ μὴ μόνον οἰκείαν ἑαυτῷ φύσιν, ἀλλὰ καὶ πάντῃ ξένην ὑποστήσασθαι δυνατὸς ὤν[98]. Le miracle consiste en effet en ce que Dieu, qui est l'être au sens plein du terme[99], parvienne à faire se soutenir dans l'être[100] quelque chose dont toute la nature consiste à tendre vers le non-être.

Toutefois il faut remarquer que sur ce point notre auteur s'écarte des deux autres Cappadociens, qui reprennent, eux, la conception d'une minorité de platoniciens selon laquelle la matière première n'aurait absolument aucune existence[101]. Cette idée est mentionnée par Plotin, qui s'y oppose

93. Or. 18, 3 (PG 35, 988 C 7-9) ; le terme y est associé à ἄτακτον, « sans ordre », ἄνω καὶ κάτω φέρον τε καὶ φερόμενον, « subissant et faisant subir des hauts et des bas », ὥσπερ ἐν κύμασι, « comme dans les flots ». *Cf.* aussi Or. 14, 30 (col. 897 B 14-15) : la matière apporte le désordre « comme dans un flux », ὥσπερ ἐν ῥεύματι.

94. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96).

95. Or. 7, 19 (SC 405 p. 228) ; 18, 3 (PG 35, 988 C 11) ; 27, 3 (SC 250 p. 76).

96. P. I, II, 6, 6 (PG 37, 644).

97. Or. 25, 4 (SC 284 p. 164).

98. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122-124).

99. *Cf.* Or. 30, 18 (SC 250 p. 262-264).

100. Ὑποστήσασθαι, οὐσιοῦν, τὸ εἶναι διδόναι... ; en poésie, on trouve aussi πῆξαι, συμπῆξαι. *Cf. supra*, chap. I (II, 1.2.1).

101. *Cf.* P. M. O'Cleirigh, « Prime Matter in Origen's World Picture », *Studia Patristica* 16 (1985), p. 260.

vigoureusement[102], ainsi que par Origène qui, sans la rejeter tout à fait, penche plutôt pour la notion traditionnelle d'une matière bel et bien sous-jacente aux êtres[103]. Elle doit probablement son origine au rejet de la lecture aristotélicienne du « réceptacle » du *Timée* : la χώρα serait à comprendre non comme le substrat sous-jacent qu'est la matière aristotélicienne, mais simplement comme l'espace, capable de recevoir les corps dans leur extension[104]. Grégoire de Nysse comme Basile, quant à eux, soutiennent qu'une matière absolument dépouillée de ses qualités n'est littéralement plus rien, il n'y a plus rien qui subsiste en dessous, οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον[105], si bien que le sensible en sa totalité se résout dans les seules qualités[106]. Dans les deux cas, la fin visée par une telle argumentation d'inspiration stoïcienne est de corroborer la création du monde sensible à partir du néant, à l'exclusion d'une matière coéternelle à Dieu.

Or la position de Grégoire de Nazianze est bien éloignée de celle-ci puisque non seulement, comme nous l'avons vu, il distingue nettement dans l'œuvre créatrice l'acte consistant à faire subsister les choses de celui par lequel elles reçoivent une structure et un ordre[107], mais à plusieurs reprises, il affirme explicitement de la matière qu'elle préexiste au monde organisé. Si l'expression τὴν ὑποκειμένην ὕλην, « la matière sous-jacente », doit être plutôt comprise dans un sens anthropologique dans le Discours 9, puisque le contexte indique que selon les dispositions de chacun, Dieu sera pour lui lumière ou feu[108], en revanche, d'autres passages sont dénués d'ambiguïté. Le Discours 44 établit un contraste entre la création du soleil, dont la forme, la lumière, a précédé dans l'être la matière, et celle du reste des réalités sensibles pour lesquelles, avant de créer leur forme intelligible, Dieu a fait préexister, ou plus exactement « subsister d'abord », la matière, τὴν ὕλην προϋποστήσας[109]. La même expression est reprise à propos de la création de l'homme, pour laquelle Dieu « extrait le corps de la matière préexistante » (« subsistant au préalable »), παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἤδη προϋποστάσης, cependant qu'il tire de lui-même un souffle qu'il dépose en elle[110]. Lorsqu'il détaille les

102. *Ennéades*, I, 8 [51] 15 et II, 4 [12] 6, 11.

103. *Traité des Principes*, IV, 4, 7-9 (SC 268 p. 416-420).

104. *Cf.* A. H. Armstrong, « The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and in the Cappadocians », *Studia Patristica* 5 (1962), p. 427. *Cf. Timée*, 52 A 8-D 1.

105. *Ibid.* p. 428. *Cf. Homélies sur l'Hexaemeron*, I, 8 (SC 26 bis p. 122) et tout le passage p. 120-122.

106. Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, 24 (PG 44, 212 D-213 C).

107. *Cf. supra*, chap. I (II, 1.2.1).

108. Or. 9, 2 (SC 405 p. 302).

109. Or. 44, 4 (PG 36, 609 D 5-612 A 2).

110. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124) ou 45, 7 (PG 36, 632 A 10).

étapes de l'œuvre des six jours, avant de mentionner l'ornementation du monde, il affirme que Dieu a tout d'abord fait se tenir dans l'être la matière, ὑποστήσας τὴν ὕλην, puis lui a donné une forme, μορφώσας[111]. Et le Discours 29 est encore plus explicite, s'il est possible, puisqu'il oppose la génération de l'homme, qui est partielle, à celle de la matière primitive qui, elle, s'est mise à subsister à partir du pur néant, τὴν ἀρχέγονον ὕλην ὑποστᾶσαν σαφῶς ἐξ οὐκ ὄντων[112], expression dont on trouve un écho en termes poétiques dans le Poème II, I, 13, *Aux évêques*, où Grégoire, évoquant le chaos originel en cours de gestation, parle de « la première création qu'est la matière », πρωτόκτιστος ὕλη[113], ou bien lorsqu'il la désigne comme « la deuxième création », δευτέρα κτίσις (les anges étant la première), et « le siège des formes », μορφῶν ἕδρα[114].

Pour lui, la matière subsiste donc bel et bien et, comme nous l'avons vu, lorsqu'il entreprend, en une seule occasion, de démontrer qu'elle n'est pas coéternelle à Dieu, c'est à un autre argument qu'il fait appel : celui de la supériorité de Dieu par rapport à n'importe quel artisan humain, qui fait que lui n'a pas besoin d'un matériau préalable pour réaliser ses œuvres[115]. Or il existe un texte d'Origène, mentionné par P. M. O'Cleirigh[116], où l'on trouve unis précisément ces deux aspects repris par Grégoire : non seulement Origène soutient que la matière subsiste, mais il invoque la toute-puissance de Dieu, δυνάμεως Θεοῦ, supérieur à l'artisan, pour rendre compte de ce prodige, sans faire intervenir le moins du monde une matière inengendrée[117]. Cependant, à la lumière de l'article de P. M. O'Cleirigh, il faut préciser que la position de Grégoire n'est pas aussi extrême en ce qui concerne la subsistance de la matière. Il semble en effet qu'Origène aille jusqu'à en faire une substance, οὐσία[118], radicalisant l'analogie proposée dans le *Traité des Principes* entre d'une part la

111. Or. 41, 2 (SC 358 p. 316).

112. Or. 29, 9 (SC 250 p. 194).

113. V. 182 (PG 37, 1241).

114. P. I, II, 34, 8 (PG 37, 946).

115. P. I, I, 4, 14-23 (PG 37, 416-417). *Cf. supra*, chap. I (II, 1.2.2, début).

116. *Art. cit.*, p. 261-262.

117. *Commentaire sur la Genèse*, fragment cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, VII, 20 (SC 215 p. 270-276). Pour la dépendance de Grégoire envers ce passage dans le Poème I, I, 4, cf. *supra*, chap. I (II, 1.2.2).

118. *Ibid.* § 2 (p. 272) : De même que Dieu a pu faire exister les qualités qui n'existaient pas par elles-mêmes, de même, « sa volonté est suffisante pour faire qu'advienne aussi toute la substance (οὐσία) dont il a besoin » ; dans le § 3, il désigne la matière comme « la substance inengendrée », ἀγένητον... τὴν οὐσίαν, la substance sous-jacente, τῆς ὑποκειμένης οὐσίας ; au § 4 il proteste que Dieu n'aurait pas été réduit à l'impuissance s'il n'y avait pas eu une substance, οὐκ οὔσης οὐσίας, à organiser, etc.

matière et les qualités, et de l'autre, la substance et les accidents[119]. Nulle part Grégoire ne qualifie de la sorte la matière, et sa position sur ce point s'avère être en somme une sorte de voie moyenne entre la non-existence pure et simple de la matière, telle que l'envisagent Basile et Grégoire de Nysse, et sa transformation en substance par Origène. En ce sens, notre auteur rejoint davantage la pensée de Plotin, chez qui la matière se situe au dernier degré de l'échelle de l'être et s'identifie au non-être, certes, mais au non-être tel que le conçoit la philosophie grecque, à savoir un non-être relatif et non le néant absolu, c'est-à-dire une altérité croissante par rapport à ce qui est pleinement[120].

> « Les autres choses ne sont pas seulement autres, mais chacune est aussi quelque chose, τι, en tant que forme intelligible ; celle-ci en revanche [la matière], il conviendrait de la dire seulement autre, μόνον ἄλλο ; et peut-être même "autres", ἄλλα, afin d'éviter que, par le mot "autre" au singulier, on ne lui donne une limite et une unité, ἑνικῶς ὁρίσῃς, et de montrer par le pluriel qu'elle est illimitée, τὸ ἀόριστον[121]. »

Chez Plotin comme chez Grégoire, la matière entraîne dans son éparpillement natif toutes les réalités intelligibles qui lui sont associées :

> « Le corps par excellence, parvenu le plus avant possible dans le non-être, ὡς μάλιστα εἰς τὸ μὴ ὂν ἧκον, est trop faible pour se ressaisir jusqu'à refaire son unité, ἀναλαβεῖν αὑτὸ εἰς τὸ ἓν ἀσθενεῖ[122]. »

Et cela explique pourquoi la tendance vitale des êtres les pousse à la conversion, à se retourner vers ce dont ils viennent chez Plotin[123], ce que l'on retrouve de manière similaire dans les textes de Grégoire qui parlent de la nécessité de se recueillir en soi-même, de « rassembler notre esprit pour nous seuls loin des sens », ἡμῖν αὐτοῖς μόνοις συστέλλοντες τὸν νοῦν ἀπὸ

119. *Traité des principes*, IV, 4, 7 (SC 268 p. 418) et l'analyse de P. M. O'CLEIRIGH, *art. cit.*, p. 261-262.

120. *Ennéades*, I, 8 [51] 3, 6-9 : Μὴ ὂν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν, ὡς κίνησις καὶ στάσις ἡ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν, « non-être, c'est-à-dire non pas ce qui n'est absolument pas, mais seulement ce qui est autre que l'être ; ce n'est pas un non-être comme le sont le mouvement et la stabilité appliquées à l'être, mais comme une image de l'être ou ce qui est encore plus non-être. » *Cf.* aussi *Ennéades*, III, 6 [26] 6.

121. *Ibid.* II, 4 [12] 13, 29-32.

122. *Ibid.* III, 6 [26] 6, 59-61. *Cf.* p. ex. Or. 8, 23 (SC 405 p. 296) où il est dit que l'esprit est enchaîné, δέσμιον, et dispersé, διαχεόμενον, par les sens.

123. *Cf. Ennéades*, V, 1 [10] 1, 12 ; V, 2 [11] 1 ; I, 2 [19] 1, 2 ; VI, 5 [23] 12 ; III, 8 [30] 6.

τῶν αἰσθήσεων[124], pour être en mesure de voir plus purement les réalités intelligibles.

3. *Analogie du monde sensible avec l'intelligible*

Cette altérité, due à la matière, entre le monde sensible et les réalités intelligibles, qui apparaît si nettement dans l'œuvre de Grégoire, n'est cependant pas son dernier mot sur le sujet. La matière s'oppose à l'intelligible, certes, mais pas comme un principe négatif symétrique et rival, comme le montre son rejet véhément du manichéisme précisément sur ce point[125] : il n'y a pas deux, mais un principe des êtres, Dieu, et la matière, tout comme les créatures spirituelles, trouve son origine en Dieu. C'est d'ailleurs cette conviction inébranlable qui pousse Grégoire à proposer à plusieurs reprises des éléments de réponse à la question : pourquoi Dieu a-t-il voulu lier à un corps l'âme humaine[126] ? Ces réponses ne sont pas toujours identiques, mais en revanche ce qui demeure d'un texte à l'autre, c'est l'assurance que cette union est un bien pour l'homme puisqu'elle est due au Dieu bon qui n'abrite que des dispositions « philanthropiques » envers sa créature.

Mais de plus, en créant le monde sensible, Dieu n'a pas laissé la matière donner libre cours à sa tendance à la dissolution. Ce qui permet précisément à l'homme de percevoir qu'à l'origine du monde, il y a Dieu, c'est le fait que toute cette matière constitutive de l'univers sensible se maintienne dans sa cohésion et l'harmonie pendant si longtemps, comme nous l'avons vu dès notre premier chapitre[127]. Par elle-même, la matière tend à faire retourner le monde sensible au chaos, mais canalisée pour ainsi dire par la Providence divine, elle se soumet et donne lieu à l'apparition de ce « cosmos » qu'est notre univers[128].

Or, et nous faisons là un pas de plus, cette ordonnance harmonieuse non seulement manifeste l'action divine, mais permet au sensible de refléter dans son ordre l'unité et la beauté caractéristiques des êtres intelligibles. Le rapport qui existe entre les deux mondes n'est pas uniquement un rapport d'altérité, il est aussi un rapport d'analogie. Ainsi lorsque Grégoire prend soin de distinguer

---

124. Or. 25, 6 (SC 284 p. 168) ; *cf.* aussi Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 20, 1 (SC 270 p. 56-58) ; 28, 3 (SC 250 p. 104) ; 37, 3 (SC 318 p. 276).

125. Or. 29, 11 (SC 250 p. 98) et surtout P. I, I, 4, 24-38 (PG 37, 417-418).

126. *Cf.* Or. 2, 17 (SC 247 p. 112) ; 14, 7 (PG 35, 865 C 3-15) ; 28, 12 (SC 250 p. 124) ; 38, 11 (SC 358 p. 126) ; P. I, I, 4, 77-92 (PG 37, 422-423) ; I, II, 10, 117-144 (col. 689-690).

127. *Cf. supra*, chap. I (I, 1 ; II, 2.1).

128. *Cf. supra*, chap. IV (I, 1 et la note 48) pour les références aux textes.

entre la lumière divine qui inonde les créatures spirituelles et celle qui baigne le monde visible, dans le même temps il les rapproche en y voyant le même signe sans équivoque de l'action de Dieu, dont les œuvres sont lumière :

> « Comme Dieu voulait en effet composer ce monde, le système des réalités visibles et invisibles, le grand et admirable héraut de sa majesté, pour les êtres éternels, c'est lui-même qui est la lumière, et non autre chose (quel besoin auraient-ils eu d'une deuxième lumière, ceux qui ont la plus grande ?) ; mais pour les êtres d'ici-bas et autour de nous, il fait luire la puissance de cette lumière qui est la nôtre. Car il convenait à la grande Lumière de commencer son œuvre de création par la lumière, par laquelle il dissout les ténèbres ainsi que le manque d'harmonie et d'ordre qui régnait jusqu'alors, Καὶ γὰρ ἔπρεπε τῷ μεγάλῳ φωτὶ τῆς δημιουργίας ἐκ φωτὸς ἄρξασθαι, ᾧ λύει τὸ σκότος καὶ τὴν ἐπέχουσαν τέως ἀκοσμίαν καὶ ἀταξίαν[129]. »

Nous avons eu d'autre part l'occasion de relever dans le précédent chapitre[130] la correspondance que Grégoire établit à plusieurs reprises entre le soleil et Dieu du fait que chacun des deux est pour le monde sur lequel il règne la source de lumière : grâce au soleil l'œil peut voir et les réalités visibles être vues, de même que grâce à Dieu l'intelligence peut saisir les intelligibles et ceux-ci peuvent être intelligés[131]. Le Discours 28 suggère des correspondances plus nombreuses[132] : non seulement le soleil resplendit sur toute la terre, mais il est pour tous les regards « comme le coryphée d'un chœur », ὥσπερ χόρου τινὸς κορυφαῖος – or nous avons pu voir que le centre autour duquel gravitent les anges, c'est Dieu[133]. « Il éclipse par son éclat tous les autres astres, bien plus que parmi ceux-ci certains ne le font pour d'autres », πλέον τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἀποκρύπτων φαιδρότητι ἤ τινες ἐκείνων ἑτέρους ; de même, s'il est vrai que les anges sont apparentés par nature à Dieu[134], leur illumination est reçue et mesurée, alors que Dieu, lui, est la source de la lumière et la lumière totale[135]. Le soleil enveloppe tous les êtres de sa chaleur au point que « rien ne peut éviter de le sentir », μηδὲν διαφεύγειν αὐτοῦ τὴν αἴσθησιν, de même que toutes

---

129. Or. 44, 3 (PG 36, 609 B 12-C 9). Les termes de l'analogie sont inversés, mais elle est identique en P. I, II, 34, 12 (PG 37, 946) : « La lumière est l'éclat qui vient du feu, pour l'âme c'est la raison ». *Cf.* aussi, avec le lexique de la lumière, P. I, II, 1, 20-78 (col. 523-528).

130. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.2.2, début).

131. *Cf.* Or. 21, 1 (SC 270 p. 112) ; 40, 5 (SC 358 p. 204-206) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 9-625 A 4).

132. Or. 28, 29 (SC 250 p. 166-168).

133. *Cf. supra*, chap. II (II, 1.1).

134. *Cf.* p. ex. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122-124).

135. *Cf.* p. ex. Or. 2, 5 (SC 247 p. 94) ; 6, 12 (SC 405 p. 152-154) ; 21, 1 (SC 270 p. 112) ; 28, 4 et 31 (SC 250 p. 108 et 172) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 40, 5 (p. 204) ; 45, 2 (PG 36, 624 C 9-625 A 4) ; P. I, I, 7, 6-12 (PG 37, 439) ; I, I, 8, 50-52 (col. 442) ; I, II, 1, 45-46 (col. 525).

les créatures sont à tout moment dépendantes de l'action divine qui les place et les maintient dans l'être[136]. Le soleil enfin chauffe sans brûler, de même que Dieu ne se révèle à l'intelligence créée qu'autant que celle-ci peut le supporter[137]. S'il est vrai que ce que Grégoire cherche par là, c'est à suggérer ce que peut être Dieu à partir de ce que nous savons du soleil plutôt que l'inverse, il n'en demeure pas moins que la possibilité même de mener si loin l'analogie traduit une certaine familiarité et une ressemblance réelle entre le domaine sensible et l'intelligible.

La correspondance ne se limite d'ailleurs pas à ce point précis. Nous la retrouvons entre le chœur des anges et le trajet circulaire des astres, parfois sous la forme d'une métaphore explicite, comme nous avons pu le voir[138], parfois, en particulier dans la louange, lorsque Dieu est représenté comme le centre autour duquel gravite toute la création, si bien que la « course » des astres apparaît comme la réplique, au niveau sensible, des chœurs angéliques[139].

De façon plus générale, les cycles naturels dans leur ensemble – alternance du jour et de la nuit, des saisons – sont vus comme le reflet au niveau sensible de la stabilité du monde intelligible : ne parvenant pas à atteindre la fixité qui résulte de la plénitude atteinte par les êtres intelligibles, le monde visible tend du moins vers une image de cette fixité par son retour, toujours identique, au même point[140], ce qui rejoint par ailleurs l'analogie déjà rencontrée entre le temps, mesure appropriée aux réalités sensibles, et l'éternité, qui, elle, est adéquate au domaine intelligible[141].

Par ailleurs, dans le Discours 28, qui parcourt l'ensemble de la création en s'élevant progressivement jusqu'à Dieu, l'on peut trouver sur la terre même des traces de ressemblance avec l'intelligible : ainsi les montagnes, peuplées en contrebas, mais inhabitées en altitude, sont-elles par là « le signe le plus évident de la grandeur de Dieu dans ses œuvres », τῆς τοῦ Θεοῦ μεγαλουργίας ἐναργέστατόν ἐστι γνώρισμα, car « chacune de ces parties est séparée et prend son départ vers une limite différente », ἄλλη πρὸς ἄλλο τι πέρας

136. *Cf.* p. ex. Or. 14, 33 (PG 35, 901 C 12-904 A 5) ; 30, 4 (SC 250 p. 232). L'analogie est explicite sur ce point en P. II, I, 38, 15-16 (PG 37, 1326).

137. *Cf.* p. ex. Or. 20, 2 (SC 270 p. 82-84) ; 28, 3 (SC 250 p. 104-106) ; 30, 21 (p. 270-272) ; 40, 6 (SC 358 p. 206-208).

138. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.2.1) pour Or. 44, 10 (PG 36, 617 C 3-8) et P. II, I, 38 (PG 37, 1326-1327).

139. *Cf.* P. I, I, 30, 1-9 (PG 37, 508/1-509/1).

140. *Cf.* Or. 6, 15 (SC 405 p. 158-160) ; 14, 23 (PG 35, 888 A 11-B 4) ; 28, 6 (SC 250 p. 110) ; 32, 8 (SC 318 p. 100-102) ; en Or. 17, 5 (PG 35, 969 B 9-D 2), la stabilité est atteinte à travers les soubresauts de l'univers par la présence constante des lois de la nature (λόγος).

141. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.2.2) et *Timée*, 37 C 6-38 B 3. Sur la perfection du mouvement circulaire, *cf.* ARISTOTE, *De caelo*, I, 2 (269 A 18-32), I, 9 (279 A 18-B 3).

σχιζομένη καὶ ἀποβαίνουσα[142]. Il faut probablement voir dans cette idée une image empruntée à la Bible, où les montagnes apparaissent souvent comme le lieu le plus proche de Dieu, le plus approprié à la rencontre avec le Dieu qui siège dans les hauteurs[143].

Enfin, si l'activité des êtres spirituels consiste à glorifier Dieu et à le faire connaître aux hommes à travers les missions que le Créateur leur assigne[144], si le monde intelligible en son entier s'avère être comme un rayonnement de la splendeur divine, le monde sensible n'est pas étranger à cette fonction puisque Grégoire, s'inspirant des paroles du Psaume[145], le présente à plusieurs reprises comme le héraut de Dieu, « le grand et admirable héraut de sa majesté », τὸν μέγαν καὶ θαυμαστὸν τῆς μεγαλειότητος αὐτοῦ κήρυκα[146], où « Dieu se révèle par une proclamation silencieuse », ᾧ καὶ δηλοῦται Θεὸς σιωπῇ κηρυττόμενος[147]. Et dans le Discours 38, nous trouvons même un passage où cette fonction de proclamation est attribuée à l'un et l'autre des deux mondes :

> « Jusque là, l'esprit et le sensible, si distincts entre eux, restaient dans leurs propres limites et portaient en eux-mêmes la majesté du Verbe Artisan du monde ; ils louaient silencieusement la grandeur de l'œuvre et ils en étaient les hérauts répandus partout, σιγῶντες ἐπαινέται τῆς μεγαλουργίας καὶ διαπρύσιοι κήρυκες[148]. »

Tout cela nous invite donc à reconnaître dans la pensée de Grégoire un réseau de correspondances entre le monde sensible et le monde intelligible. L'origine de ces analogies peut être située dans la Bible, comme nous avons pu le voir,

142. Or. 28, 26 (SC 250 p. 158).

143. *Cf.* p. ex. les révélations divines à Moïse sur l'Horeb (Ex. 3, 1-2), le Sinaï (Ex. 19), aux apôtres lors de la Transfiguration (Mc 9, 2-10), et peut-être plus précisément pour notre passage Ps. 94, 4, « Les hauteurs des montagnes sont à lui ».

144. *Cf. supra*, chap. II (II, 1.2).

145. Ps. 18, 2-4 : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce ; / Le jour au jour en livre le message et la nuit à la nuit en fait l'annonce. / Pas de discours ni de mots, on n'entend pas leurs voix », Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ, ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα· / ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα, καὶ νὺξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνῶσιν. / Οὐκ εἰσὶν λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν.

146. Or. 44, 3 (PG 36, 609 C 1-2). De même, P. I, I, 4, 98-99 (PG 37, 423) : le monde sensible a été fait pour être « l'agrément des hommes et le héraut de Dieu par sa beauté et sa grandeur », Φαέων τε χάρις κῆρυξ τε Θεοῖο / Κάλλεΐ τε μεγέθει τε. Dans le P. II, II, 7, 64 (col. 1556), après avoir affirmé que même les astres sont créatures de Dieu, Grégoire montre que par sa beauté le monde est « le héraut à la voix éclatante qui dit sans un son l'art / Qui a constitué cet univers », Κῆρυξ ἀγαλλόφωνος ἀναυδέσι ῥήμασι τέχνης / Ἣ τόδε πᾶν συνέπηξε.

147. Or. 6, 14 (SC 405 p. 158).

148. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124) ou 45, 7 (PG 36, 629 D 4-632 A 3).

mais il est clair néanmoins que leur application rigoureuse repose davantage sur la représentation platonicienne de la correspondance entre le sensible et l'intelligible. Plus précisément, c'est au *Timée* qu'il faut se référer du fait que c'est ce dialogue qui présente le monde sensible comme « étant de toute nécessité l'image d'un autre monde », πᾶσα ἀνάγκη τὸνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι[149], qui, lui, est désigné comme le modèle, παράδειγμα[150], qui est toujours « d'une manière invariable et identique », κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, éternel, ἀΐδιον, « qui se laisse appréhender par la raison et la réflexion », λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν[151]. Autant qu'il est possible, le démiurge cherche à conformer, ὁμοιῶσαι, le monde sensible à toute cette perfection du paradigme intelligible[152]. Le rapprochement entre Grégoire et Platon s'avère être d'autant plus pertinent que, mis à part le passage du Discours 28 concernant les montagnes[153], c'est exclusivement le ciel (le soleil, les astres et les divisions du temps qui en découlent), ou bien le monde sensible en son entier, que Grégoire présente comme analogue aux réalités intelligibles, fidèle en cela à la représentation du *Timée* : car dans le dialogue, ce sont aussi ces éléments et ceux-là seulement, qui sont dits être en conformité directe avec le modèle[154]. Pour ce qui est du monde sublunaire, en effet – sauf en sa partie immortelle, mais qui de toutes façons est dépourvue de l'essence du même[155] –, ce n'est pas le démiurge, mais les dieux secondaires que sont les astres qui se chargent de leur formation, et ce qui leur sert de modèle n'est pas le paradigme intelligible, mais le cosmos visible, dont ils font partie, et qui est lui-même l'œuvre du démiurge :

> « Afin donc qu'ils soient mortels et que ce tout soit vraiment total, appliquez-vous vous-mêmes selon votre nature à la fabrication des êtres vivants, en imitant la puissance que j'ai déployée pour votre genèse, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν[156]. »

149. *Timée,* 29 B 1-2.

150. *Ibid.* 28 C 6, 29 B 2-3, 31 A 3-4.

151. *Ibid.* 29 A 1-8.

152. *Ibid.* 30 D 2-4.

153. Or. 28, 26 (SC 250 p. 158) ; *cf. supra,* chap. IV (I, 3).

154. *Timée,* 30 C 2-37 C 5 (Formation du corps, puis de l'âme de l'univers dans son ensemble) ; 37 C 6-39 E 2 (Durée infinie du monde imitant l'éternité du modèle et rythmée par les mouvements périodiques des astres) ; 39 E 3-40 C 3 (Formation des astres et de la terre, les dieux visibles et engendrés).

155. *Ibid.* 41 D 4-8.

156. *Ibid.* 41 C 4-5 et tout le passage B 6-D 3 ainsi que 42 D 1-43 B 3.

Toutefois, sur deux points fondamentaux, Grégoire s'écarte de l'analogie platonicienne. Tout d'abord, il faut remarquer que le monde sensible du *Timée*, précisément en tant qu'image accomplie de son modèle intelligible, est nécessairement un vivant, ζῷον, et même le vivant total sensible, puisque, selon les mots mêmes de Platon,

> « comme le dieu voulait le rendre le plus possible conforme à celui des êtres intelligibles qui est le plus beau et en tous points parfait, il a composé un vivant un, visible, ayant en soi-même tous les vivants qui lui sont apparentés par nature, ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ[157]. »

Or on ne trouve rien de tel chez Grégoire, qui tout au plus désigne le monde sensible comme un σύστημα[158], un ensemble cohérent, dont la Providence se charge de maintenir les liens (συνδετική) ou l'assemblage (συνεκτική[159]), ce qui prouve bien qu'il n'a pas en soi de quoi assurer sa propre cohésion : son unité est entièrement causée de l'extérieur et, livré à lui-même, il est voué à retourner au chaos[160]. Notons que ce qui pousse Platon à concevoir le monde sensible de la sorte, c'est l'idée que la plus grande perfection possible est une chose nécessaire du fait de la perfection du modèle sur lequel il est fait, et surtout de la bonté du démiurge, son auteur[161]. Or ce type de raisonnement est complètement absent de la pensée de Grégoire, pour qui le monde est certes beau et admirable, voire prodigieux, mais jamais « le plus beau possible » – nous verrons dans le prochain chapitre que cette attitude est liée à l'idée chrétienne de la liberté divine dans l'œuvre de création.

D'autre part, l'analogie platonicienne entre sensible et intelligible repose sur l'idée que l'intelligible joue le rôle de paradigme vis-à-vis du monde sensible. Le monde intelligible de Platon est celui des Idées ou des Formes, dotées d'une existence substantielle et plus réelle, mais aussi plus universelle, que celle des réalités sensibles, qui n'en sont qu'un reflet dégradé et participé[162]. Le monde intelligible de Grégoire, lui, comme nous l'avons vu[163], est le monde des anges, c'est-à-dire de créatures relevant certes uniquement de l'intelligible, puisque ce sont des νόες[164], mais qui sont des êtres personnels et non des entités

157. *Ibid.* 30 D 2-31 A 1 et tout le passage 30 B 1-31 A 1.

158. *Cf.* Or. 38, 10 (SC 358 p. 122).

159. *Cf. supra,* chap. I (II, 1.2.1 et II, 2.1).

160. *Cf.* Or. 14, 33 (PG 35, 901 C 15-904 A 5).

161. *Timée,* 29 D 6-31 A 1.

162. *Cf. République,* VII (517 B 1-518 D 1).

163. *Cf. supra,* chap. II (II, 1, début).

164. *Cf.* P. I, I, 7, 7 et 14 (PG 37, 439) ; I, II, 1, 84 (col. 528) ; II, I, 38, 23 (col. 1327). *Cf. supra,* chap. II (II, 1, début et II, 2.1.2).

abstraites. De plus, jamais les anges ne sont dits constituer le modèle du monde sensible et le seul rapprochement que l'on peut faire entre ces deux niveaux n'apparaît pas lors de la genèse de notre univers, mais *a posteriori*, lorsque le mouvement circulaire des astres rappelle la ronde des anges autour de Dieu[165]. Ce qui chez Grégoire tient lieu de paradigme, le modèle vers lequel Dieu se tourne au moment de produire le monde, ce n'est pas quelque chose qui lui est donné de l'extérieur et s'impose en quelque sorte à lui, mais sa propre intelligence se donne à soi-même les archétypes d'après lesquels il fait le monde :

> « Il se mouvait, fixant le regard sur les types du monde qu'a établis
> En ses grands pensers son Intelligence mère du monde[166]. »

Par conséquent, le rapport d'analogie qui dérive de la participation à un modèle intelligible s'effectue chez notre auteur dans une relation directe du sensible à Dieu – et de fait, au niveau cosmique, c'est bien une trace de sa propre nature que Dieu cherche à laisser à travers l'harmonie de l'univers, pour que les hommes, en voyant l'unité et la beauté du monde dont celui-ci ne peut rendre compte, remontent à la cause de cette harmonie et apprennent ainsi à en concevoir une bien supérieure[167]. Il est notable que toutes les fois que Grégoire fait intervenir l'analogie entre le monde sensible et les réalités intelligibles, c'est à Dieu directement qu'il réfère le sensible[168]. La seule exception que l'on pourrait envisager est celle du mouvement circulaire des astres, analogue à la ronde des anges, mais même dans ce cas, l'analogie s'estompe parce qu'il n'est pas question d'assimiler à Dieu le centre autour duquel gravitent les astres, à savoir la terre ; en ce sens, ce qui est strictement analogue aux chœurs angéliques, ce sont ceux que constituent les ascètes ou les vierges, hommes et femmes consacrés à Dieu et déjà centrés sur lui tout en faisant partie du monde sensible[169].

Il nous semble que l'on peut considérer Philon comme un jalon important entre Platon et Grégoire pour ce qui est de l'analogie entre le monde sensible et

165. *Cf. supra*, chap. IV (I, 3).

166. P. I, I, 4, 67-68 (PG 37, 421) : Κίνυτο καὶ κόσμοιο τύπους οὓς στήσατο λεύσσων / Οἷσιν ἐνὶ μεγάλοισι νοήμασι κοσμογόνος νοῦς.

167. *Cf.* Or. 28, 13 (SC 250 p. 128).

168. *Cf. supra*, chap. IV (I, 3, début) : il y a une analogie entre la lumière visible et la splendeur divine, le soleil et Dieu, le temps mesuré par le mouvement des astres et l'éternité mesurée par la vie des êtres éternels. Nous avons vu, *supra*, chap. III (II, 2.2.2), comment Grégoire, à la différence de l'évêque de Nysse, omet de distinguer dans son analyse de l'éternité, entre les anges et Dieu.

169. *Cf.* p. ex. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 8, 6 (SC 405 p. 256) ; P. I, II, 1, 187-188 (PG 37, 537) ; I, II, 3, 5-18 (col. 633-634) ; I, II, 10, 920-925 (col. 746-747).

l'intelligible[170]. Nous avons vu au chapitre II les flottements qui marquent sa conception des réalités intermédiaires entre le Dieu d'Israël unique et transcendant et le dernier degré de la réalité qu'est l'univers sensible[171]. Mais ce qu'il maintient constamment, c'est que ce dernier a été fait à l'image d'un archétype intelligible, comme il ressort clairement du début du *De opificio mundi*, où l'on trouve à la fois une reprise de l'idée platonicienne de la nécessité d'un beau modèle pour former un univers sensible qui soit beau, et une accumulation de termes appartenant au lexique de l'imitation :

> « Car Dieu, sachant par avance en tant que Dieu qu'une belle imitation, μίμημα καλόν, ne pourrait jamais naître sans un beau modèle, δίχα καλοῦ παραδείγματος, et qu'il n'y a rien dans le sensible d'irréprochable, qui ne soit copié sur l'idée archétypale et intelligible, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, quand il voulut fabriquer le monde visible d'ici-bas, forma d'abord le monde intelligible, προεξετύπου τὸν νοητόν, afin qu'en utilisant un modèle incorporel et tout à la ressemblance divine, χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, il réalisât le monde corporel, réplique plus récente d'un plus ancien, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, et destiné à comprendre autant d'espèces sensibles qu'il y en a d'intelligibles dans le premier[172]. »

Mais au lieu de suivre Platon jusqu'au bout et de présenter ce modèle intelligible comme un donné qui s'impose à l'auteur du monde sensible, Philon en fait d'emblée une production de Dieu et le fruit de sa pensée, préalable à la fabrication du monde visible :

> « Il conçut d'abord les types [de la grande cité] dont il réalisa, en les ajustant, le monde intelligible pour produire à son tour le monde sensible en se servant du premier comme modèle[173]. »

170. Nous avons pris appui pour cette étude sur D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, p. 446-451 en particulier.

171. *Cf. supra*, chap. II (I, 3).

172. *Opif.* 16 (p. 150-153). *Cf. Timée,* 28 A 6-B 1, 29 A 1-B 2, 30 C 7-31 A 1. Ce lexique se retrouve sous des formes variées mais constamment tout au long du traité de Philon : τύποι (§ 18, 19 p. 152), παράδειγμα (§ 18 p. 152, 19 p. 154, 36 p. 164, 130 p. 228), ἐξομοιοῦν (18 p. 152), ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς (25 p. 156, 129 p. 226), ἰδέαι καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγῖδες (34 p. 162), εἴδη καὶ μέτρα (130 p. 226), etc. Bien d'autres passages viennent corroborer cette conception : *cf. Quaest. Gen.* I, 2 (p. 62-64) ; *Somn.* I, 75 (p. 54) ; *Leg.* III, 96 (p. 226), etc.

173. *Opif.* 19 (p. 152-154) : Ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητὸν παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ.

Il le localise donc à l'intérieur de l'esprit divin, à la manière dont les plans d'une ville se trouvent dans l'esprit de l'architecte chargé de leur conception[174], mais au lieu de poursuivre rigoureusement l'analogie et de le situer de même dans l'intelligence (νοῦς) ou l'âme (ψυχή) de Dieu, c'est dans son Logos qu'il le place et c'est au Logos divin lui-même qu'il attribue de l'avoir formé :

« De même que le projet de cité formé dans la pensée de l'architecte ne se situait en aucun emplacement extérieur, mais était imprimé dans l'âme de l'artiste, de même le monde constitué ne saurait avoir lui non plus d'autre lieu que le Logos divin qui a organisé ces sortes de réalités, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα[175]. »

Quelques paragraphes plus loin, il fait un pas de plus et assimile purement et simplement ce monde intelligible au Logos :

« Et si l'on veut user de termes plus découverts, on peut dire que le monde intelligible n'est rien d'autre que le Logos de Dieu déjà en acte de créer, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος, car la cité intelligible n'est rien d'autre que le calcul, λογισμός, de l'architecte déjà en tant qu'il projette de fonder la cité[176]. »

Or cette transformation du paradigme platonicien a des répercussions considérables sur la façon d'envisager l'analogie du monde sensible avec l'intelligible, que Grégoire hérite sans les reprendre intégralement à son compte. Le modèle du monde sensible se trouve en effet tout d'abord, comme nous venons de le dire, transporté en Dieu : or c'est bien ce que nous avons chez Grégoire, explicitement formulé dans le Poème I, I, 4, *Sur le monde*[177], mais souvent présent implicitement dans le reste de son œuvre[178]. Mais il est à noter que Grégoire n'appelle jamais « monde intelligible » cette pensée démiurgique, réservant le terme à l'ensemble des anges, dotés d'une existence séparée et créée[179], alors que Philon, lui, oscille entre ces deux aspects : ainsi la façon de désigner l'élaboration de l'archétype dans la pensée divine, διακοσμησαντα[180], évoque-t-elle ailleurs simplement l'œuvre créatrice orientée vers

174. *Ibid.* 17-19 (p. 152-154).

175. *Ibid.* 20 (p. 154). *Cf.* aussi § 36 (p. 162) et D. T. Runia, *op. cit.*, p. 166.

176. *Ibid.* 24 (p. 156). *Cf.* aussi § 25 (p. 156-158) ; *Leg.* III, 96 (p. 226) ; *Her.* 230-231 (p. 278).

177. V. 67-68 (PG 37, 421). *Cf. supra*, chap. IV (I, 3).

178. P. ex. lorsqu'il décrit l'acte de création comme un acte de pensée : Or. 38, 9-10 (SC 358 p. 120), ἐννοεῖ.

179. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122).

180. *Opif.* 20 (p. 154).

l'extérieur[181]. D'autre part chez lui les anges ne sont jamais assimilés explicitement au monde intelligible, même si des passages peuvent laisser douter de leur personnalité séparée[182].

Un deuxième point sur lequel Philon innove par rapport à Platon à la suite de cette transformation de la notion de monde intelligible, c'est en ce qui concerne le rôle du Logos dans l'œuvre de création. Car dans la plupart de ses textes, Philon voit en lui l'une des puissances de Dieu par lesquelles est sauvegardée la transcendance divine au moment d'entrer en relation avec la matière[183]. Cette fonction d'intermédiaire, voire d'instrument, ὄργανον[184], fait du Logos le protagoniste direct de la création du monde sensible[185], même si la cause principale reste toujours le Dieu unique (et ce, particulièrement dans le *De opificio mundi*, où à aucun moment le Logos ne se voit attribuer une activité séparée). L'on mesure ainsi aisément tant la proximité que l'écart de Grégoire de Nazianze par rapport à cette conception. Il est extrêmement frappant, en effet, de constater que lorsque notre auteur cherche à attribuer plus particulièrement à l'une des Personnes divines l'œuvre de création, ou bien il met en scène le Logos, et non le Père[186], ou bien, comme Philon, il fait du Logos l'instrument du Père dans la création[187]. Mais en même temps, bien sûr, pour lui le Logos n'est pas réduit à la condition de puissance divine : il est la deuxième Personne de la Trinité et à ce titre ne saurait être confondu avec un intermédiaire de rang inférieur[188]. Par ailleurs, dans un cas précis, on retrouve aussi explicitement chez Grégoire la fonction d'archétype attribuée au Logos par Philon : quand il mentionne l'analogie entre l'homme, créature rationnelle, λογικός, et son auteur, le Logos de Dieu[189].

181. *Ibid.* 22 (p. 156) ; *Prov.* I, 7-8 (p. 132-134).

182. *Cf. supra*, chap. II (I, 3).

183. *Cf. Cher.* 27-30 (p. 30-32) ; *Her.* 205-206 (p. 266).

184. *Cher.* 127 (p. 80) ; *Prov.* I, 23 (p. 148) ; *Migr.* 6 (p. 96-98) ; *Leg.* III, 96 (p. 224-226). *Cf.* D. T. Runia, *op. cit.*, p. 172-173.

185. *Imm.* 57 et 176 (p. 90-92 et 146) ; *Fug.* 12 et 101 (p. 108 et 178) ; *Somn.* II, 45 (p. 150) ; *Her.* 206 (p. 266).

186. *Cf.* p. ex. Or. 6, 14 (SC 405 p. 158) ; 32, 10 (SC 318 p. 104-106) ; 34, 8 (p. 212) ; P. I, I, 1, 33-34 (PG 37, 401) ; I, I, 4, 59 (col. 420) ; I, I, 8, 55-56 (col. 451) ; I, I, 10, 13-15 (col. 466) ; I, II, 1, 64-95 (col. 527-529) ; II, I, 38, 11-14 (col. 1326) ; II, II, 3, 4-5 (col. 1480).

187. *Cf.* p. ex. Or. 5, 31 (SC 309 p. 356) ; 7, 24 (SC 405 p. 242) ; 34, 15 (SC 318 p. 226), avec une référence à 1 Co 8, 6 ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 39, 12 (p. 172-174) ; P. I, II, 10, 84-88 (PG 37, 686). Il s'appuie aussi en cela, bien sûr, sur l'autorité de l'Écriture (*Cf.* p. ex. Jn 1, 1-14).

188. *Cf.* p. ex. Or. 23, 6 (SC 270 p. 294) ; 30, 11 (SC 250 p. 244-248), où ce point est explicite ; P. I, I, 2, 51-56 (PG 37, 405-406).

189. *Cf.* p. ex. Or. 28, 11 (SC 250 p. 122) ; 38, 13 (SC 358 p. 132).

Enfin, Philon intègre à sa conception du Logos la doctrine stoïcienne de son immanence : il est à la fois le λόγος τομεύς qui découpe et cisèle toutes choses[190], à la manière du feu artiste des stoïciens, et le δεσμός qui maintient lié l'univers entier[191], de même que dans le stoïcisme c'est au logos qu'il revient d'assurer la sympathie de toutes les parties du Tout. Un texte du *De plantatione* s'avère particulièrement pertinent dans le cadre de cette étude : voulant montrer que c'est le Logos qui assure le maintien du monde, Philon le décrit de la façon suivante :

> « C'est lui qui, tendu du centre aux frontières et des extrémités au centre, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθείς, assure tout au long la course de la nature et la rend invincible, rassemblant toutes les parties et les tenant strictement unies : car le père qui l'avait engendré faisait de ce Logos le lien de l'univers, un lien que l'on ne peut briser[192]. »

Comment ne pas reconnaître, au-delà des cadres plutôt stoïciens de cet extrait, un écho de la mise en place de l'âme du monde dans son corps (ou du corps du monde dans son âme) par le démiurge dans le *Timée*[193] ? Car telle est la troisième caractéristique du monde intelligible constitué par le Logos de Philon : il remplace l'âme du monde[194], difficile à intégrer dans une exégèse des premiers chapitres de la *Genèse* et absente des représentations bibliques. Or nous avons vu que Grégoire de même s'écarte de cette conception du *Timée* faisant du monde le vivant total sensible, cependant qu'il soutient lui aussi que Dieu est présent à tous et chacun des êtres qu'il a créés[195].

Il ressort de cette étude que Philon semble bien avoir été pour Grégoire l'intermédiaire à partir duquel il a pu refondre les cadres cosmologiques du *Timée* organisant les rapports du monde sensible et du monde intelligible et que sa doctrine du Logos a eu un rôle décisif sur ce point. Cependant l'écart de notre auteur avec l'Alexandrin est non moins patent : autant la vision de l'ensemble des êtres chez ce dernier doit être saisie dans la continuité, autant chez Grégoire les lignes frontières sont nettes. Chez Philon, on passe graduellement du Dieu transcendant au monde sensible à travers le Logos et les puissances, puis le

190. *Her.* 130-131 et 234-236 (p. 230 et 280).

191. *Fug.* 112 (p. 184-186) ; *cf.* J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie,* p. 159-160.

192. *Plant.* 9 (p. 26).

193. *Cf. Timée,* 34 B 2-3 : « Quant à l'âme, il la plaça en son centre (εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ) et l'étendit à travers le corps entier (διὰ παντὸς ἔτεινεν). » *Cf.* aussi 36 E 2-3 : « L'âme, étendue dans toutes les directions depuis le milieu jusqu'aux extrémités du ciel (ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλεκεῖσα). »

194. *Cf.* D. T. RUNIA, *op. cit.,* p. 207 et 448.

195. *Cf. supra,* chap. I (II, 3.2).

monde intelligible[196] ; le Logos lui-même est tantôt vu comme un aspect de Dieu quand celui-ci entre en contact avec le monde, tantôt comme un instrument par lequel s'opère la création, tantôt comme une entité qui se mêle indistinctement au monde pour l'organiser[197] ; parfois présenté comme un être hypostasié, il apparaît ailleurs comme un abstrait. Chez Grégoire en revanche, le Logos est une Personne divine et pleinement Dieu ; le Père produit le monde sensible par son Logos, mais sans l'intermédiaire d'aucun être moindre que la divinité – et en ce sens, Dieu produit directement le monde sensible ; les archétypes intelligibles sont des pensées divines alors que les anges sont des créatures purement spirituelles.

II. – LE STATUT DE L'HOMME ET LA MÉTAMORPHOSE DU MONDE SENSIBLE

Le second volet de ce chapitre va nous permettre d'apprécier non seulement la position unique qu'occupe l'homme dans le monde, mais aussi les répercussions que sa vocation à la pleine union avec Dieu entraîne pour la condition même du monde sensible.

1. *L'homme écartelé*

Nous avons vu plus haut l'abondance des traits par lesquels chez Grégoire la matière manifeste la tendance à la dissolution qu'elle porte imprimée en elle[198]. Rien d'étonnant par conséquent à ce que l'homme, ce mixte de matière et d'esprit, en fasse l'expérience, et l'expérience amère, puisque c'est dans sa propre chair qu'il en vient à éprouver l'instabilité, le trouble et la corruption propres à la matérialité. Sans nous attarder sur les multiples adjectifs dépréciatifs auxquels Grégoire a recours pour se plaindre de sa condition corporelle, nous pouvons observer que certaines façons de la caractériser reviennent régulièrement dans son œuvre.

196. *Cf.* E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus,* p. 104-106.

197. *Cf.* D. T. RUNIA, *op. cit.,* p. 207-208 et 450-451.

198. *Cf. supra,* chap. IV (I, 2). Vu l'abondance des références concernant ce thème, nous ne prétendons pas dans cette section faire une étude exhaustive du lexique, mais simplement donner un échantillon représentatif des principaux aspects sous lesquels Grégoire envisage la condition corporelle de l'homme.

Tout d'abord, bien sûr, par rapport à l'âme spirituelle, le corps apparaît comme « l'élément inférieur », τὸ χεῖρον[199], ou, en termes pauliniens, « le corps de bassesse », τὸ τῆς ταπεινώσεως σῶμα[200], dont l'homme est formé. Il constitue un écran, voile ou nuage[201], qui rend l'homme opaque à la lumière divine et le laisse plongé dans l'obscurité[202]. Tout au plus en reçoit-il quelques lueurs[203], qui ne sont, par rapport à la splendeur qu'il pressent, qu'une vision

---

199. Or. 2, 17 (SC 247 p. 112) ; 14, 21 (PG 35, 884 D 1) ; 21, 2 (SC 270 p. 114) ; 32, 27 (SC 318 p. 142) ; P. I, II, 10, 144 (PG 37, 691).

200. Ph 3, 21. *Cf.* Or. 2, 91 (SC 247 p. 206).

201. Or. 21, 2 (SC 270 p. 112-114) : νέφος, προκάλυμμα, nuée, voile ; 28, 4 (SC 250 p. 108) : la chair « s'interpose », ἐπιπροσθεῖ ; 28, 12 (p. 124) : le corps « se tient comme des ténèbres entre Dieu et nous », μέσος ἡμῶν τε καὶ Θεοῦ... ἵσταται, comme un nuage, νεφέλη ; 39, 8 (SC 358 p. 164) : la chair est définie comme « le nuage qui fait écran devant l'âme », τοῦ ἐπιπροσθοῦντος τῇ ψυχῇ νέφους (*Cf.* aussi P. I, II, 10, 93-94, PG 37, 687) ; 40, 2 (p. 200) : κάλυμμα, voile ; P. I, I, 8, 2 (PG 37, 446) : l'âme est recouverte, καλυφθέν, par le corps ; I, II, 14, 19 et 22 (col. 757) : νεφέλῃ κεκαλυμμένος, « recouvert du voile d'un nuage » ; II, I, 45, 39 (col. 1356) : « un nuage s'est interposé, couvrant mes yeux », μέσον νέφος ἵστατο ὄσσε καλύπτον ; II, I, 87, 24 (col. 1435) : il souhaite que son esprit ne soit plus « occulté par un nuage ombreux », ὑπὸ σκιερῆς κρυπτόμενος νεφέλης ; II, II, 17, 120 (col. 1560) : c'est à grand-peine que l'homme peut « traverser du regard le nuage », νεφέλης διαδέρκεται, etc.

202. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) : « trop sombre », ἀμαυροτέρῳ, est la perception que l'homme a ici-bas des réalités spirituelles ; 2, 74 (p. 186) : τὸ κάτω ζόφον, « les ténèbres d'ici-bas » ; 2, 91 (p. 208) = 20, 1 (SC 270 p. 58) : τοῦ ταπεινοῦ καὶ τῷ σκότῳ συνεζευγμένου, « l'élément bas et lié aux ténèbres » ; 4, 44 (SC 309 p. 144) : ἀφεγγεῖ ζόφῳ πλάνης καὶ ἀγνοίας συνεκαλύφθη, « enveloppé dans les ténèbres obscures de l'ignorance » ; 7, 17 (SC 405 p. 222) : ὥσπερ ἐν νυκτομαχίᾳ, « comme dans une bataille nocturne » ; 7, 21 (p. 234) : τοῦ ἐπισκοτοῦντος, « ce qui obscurcit » ; 14, 21 (PG 35, 884 C 7) : σκότος, « obscurité », θανάτου σκιάν, « l'ombre de la mort » (*Cf.* Ps. 22, 4) ; 28, 4 (SC 250 p. 108) : ὁ ζόφος οὗτος, « ces ténèbres » ; 28, 12 (p. 124) : γνόφος, « ténèbres » (*Cf.* Ex. 10, 22), σκότος, « obscurité » ; P. I, I, 8, 2, (PG 37, 446) : l'âme est « une lumière recouverte d'une caverne », φάος σπήλυγγι καλυφθέν ; II, I, 1, 205 (col. 985) : ζόφον, « ténèbres » ; II, I, 45, 193 (col. 1367) : « des ténèbres abondantes », πολὺς ζόφος, s'interposent entre Dieu et l'homme.

203. Or. 2, 74 (SC 247 p. 186) : εἴδωλον τοῦ καλοῦ, « un simulacre du bien » ; 7, 17 (SC 405 p. 222) : μικρὰν ἀπορροήν, « une petite émanation » ; 8, 19 (p. 288) : μικραῖς αὐγαῖς, « de petits rayons » ; 8, 23 (p. 293) : ἀπορροίας, « des émanations » ; 11, 4 (p. 338) : ὑπομνήματα καὶ χαρακτῆρες μικροί τινες, « des traces et de faibles signes » ; 24, 15 (SC 284 p. 74) : βραχείαν ἀπορροὴν τοῦ καλοῦ, « une brève émanation du bien » ; 28, 3 (SC 250 p. 106) : σκιαὶ καὶ εἰκόνες, « des ombres et des images » ; 28, 12 (p. 124) : μικρὸν διακύπτουσιν, « ils n'aperçoivent qu'un peu » ; 40, 5 (SC 358 p. 204) : la lumière divine « ne se répand qu'un peu à l'extérieur », ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον ; P. II, I, 45, 23-24 (PG 37, 1355) : ἐλαφρὸν τύπον, « une figure légère », εἰκόνα λυομένην, « une image évanescente » ; II, II, 4, 84 (col. 1512) : ἀληθείης ἰνδάλματα τηλόθε λεύσσων, « voir de loin les traces de la vérité », etc.

« au moyen d'un miroir, en énigme », δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, comme dit saint Paul[204], dans une expression que Grégoire reprend souvent à son compte dans ce contexte[205]. La matière a en effet le pouvoir de contaminer l'âme à laquelle elle est unie de telle sorte que celle-ci n'ait plus accès qu'à une perception brouillée, salie[206], et ait la sensation d'être engluée dans la boue[207], image platonicienne[208] qui fait partie de celles que Grégoire privilégie, probablement aussi parce qu'elle lui permet de faire le lien avec le récit biblique de la création de l'homme à partir de la terre[209]. La matière « qui coule vers le bas[210] » tire l'homme vers le bas[211] comme un poids dont il ne peut se

---

204. 1 Co 13, 12.

205. *Cf.* Or. 2, 55 (SC 247 p. 164) ; 7, 17 (SC 405 p. 222) ; 12, 4 (p. 354) ; 14, 23 (PG 35, 888 A 7-8) ; 17, 4 (PG 35, 969 C 8) ; 20, 1 (SC 270 p. 58) ; 12 (p. 82) ; 24, 19 (SC 284 p. 82) ; 27, 10 (SC 250 p. 98) ; 28, 5 (p. 108-110), 17 (p. 134), 20 (p. 142) ; 29, 11 (p. 200) ; 32, 15 (SC 318 p. 116) ; 38, 7 (SC 358 p. 116) ; 45, 3 (PG 36, 628 A 10) ; Ep. 165, 8 (Belles Lettres p. 56) ; P. I, II, 10, 76-81 (PG 37, 686) ; II, II, 3, 286 (col. 1500) ; II, II, 4, 85 (col. 1512).

206. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) : toute l'ascèse consiste à rendre « plus nette », τρανότερον, une lumière « trouble », ἀμαυροτέρῳ ; 7, 17 (SC 405 p. 222) : σύγχυσιν, confusion ; 12, 4 (p. 354) : μηδενὸς ἐπιμιγνυμένου τῶν κάτω καὶ θολερῶν, « sans que s'y mêle aucune des choses bourbeuses d'ici-bas », μηδὲ τῷ θείῳ φωτὶ παρεμπίπτοντος, « et sans qu'elles s'immiscent dans la lumière divine » ; 28, 12 (SC 250 p. 126) : « toujours s'insinuera, παρεμπεσεῖται, quelque chose de ce qui est nôtre » ; P. II, I, 13, 212-214 (PG 37, 1244) : il souhaite cultiver des pensées divines « non mêlées de ce qui est inférieur », χείροσι οὐκ ἐπίμικτα ; II, I, 36, 8 (col. 1324) : les sens sont tachés, σπίλων, et trompeurs ; II, I, 42, 21 (col. 1345) : nos yeux sont malades, νωθρά...

207. Or. 2, 91 (SC 247 p. 206) : τοῦ τε πηλοῦ τῆς ἰλύος ᾧ ἐμπεπήγμεθα, « la vase du bourbier dans laquelle nous sommes englués » (*Cf.* Ps. 39, 3 ; 68, 3) ; 4, 44 (SC 309 p. 144) : βαθεῖ βορβόρῳ, « profond bourbier » ; 8, 19 (p. 288) : τὴν ἰλύν, la fange (*Cf.* P. II, I, 45, 38, PG 37, 1356) ; 12, 4 (p. 354) : θολερῶν, bourbeuses ; 18, 4 (PG 35, 989 B 10-11) : τῆς ἐπιθολούσης τὸν νοῦν ἰλύος, « la fange qui souillait l'esprit » ; 21, 2 (SC 270 p. 114) : τῷ πηλῷ, le limon ; 27, 3 (SC 250 p. 76) : τῆς ἔξωθεν ἰλύος καὶ ταραχῆς, « la fange et le trouble extérieurs » ; P. I, II, 15, 124 (PG 37, 775) : ἀμάρη, « cloaque » ; II, I, 28, 2 (col. 1287) : ἐπίμικτον/ Εἰκόνι τῇ μεγάλῃ βόρβορον ἀμφέθετο, « il a entouré, en la mêlant de boue, l'image et sa grandeur » ; II, I, 42, 21 (col. 1345) : πηλὸν ἔτ' εἰλυμένους, « encore enveloppés de boue » ; II, I, 46, 7 (col. 1378) : Βόρβορε, ἰλυόεσσα πέδη, « Bourbier, entrave boueuse » ; II, I, 87, 21-22 (col. 1434) : πικρῆς ἰλύος, « boue amère », etc.

208. *Phédon*, 69 C.

209. Gen. 2, 7. *Cf.* Or. 2, 75 (SC 247 p. 188) ; P. I, I, 4, 91-92 (PG 37, 423) ; I, I, 8, 68-71 (col. 452) ; I, II, 10, 138-139 (col. 690) ; I, II, 15, 149-150 (col. 777) ; I, II, 16, 1-2 (col. 778) ; I, II, 18, 1-4 (col. 786), 14 (col. 787).

210. Or. 1, 4 (SC 247 p. 76) ; P. I, II, 3, 11 (PG 37, 633), si tant est qu'il soit authentique ; P. II, II, 7, 56 (col. 1555). *Cf. supra*, chap. IV (I, 2).

défaire[212], ou, plus souvent, comme des liens ou des entraves qui le retiennent au sol[213] ou une prison dont il ne peut sortir[214] – deux images là encore empruntées à Platon[215] et d'usage traditionnel dans la littérature philosophique dans ce genre de contexte[216]. Mais, pesante et épaisse[217], elle est paradoxalement décrite aussi parfois comme légère et manquant de poids, en particulier quand Grégoire veut insister sur son lien avec le péché et sa propension à l'erreur – ou à l'errance (les deux sens de πλάνη sont recevables la plupart du temps[218]). Dans tous les cas, incapable de s'en libérer, l'homme a la sensation d'être enterré vivant – autre image que Grégoire doit à Platon[219].

Dès lors, tout son effort consiste à tâcher de se défaire du corps pour « rendre à l'âme ses ailes[220] ». Il s'agit non seulement d'endiguer la dispersion des sens et de la matière par le recueillement[221], mais toute l'ascèse ne consiste qu'à mortifier le corps, vivre le plus possible sans lui[222], pour qu'enfin l'esprit

211. Or. 2, 91 (SC 247 p. 208) : τῆς κατασπώσης ὕλης ; 4, 44 (SC 309 p. 144) : ἰλυσπώμενος, « se roulant dans les sensations » ; 20, 1 (SC 270 p. 58) ; P. I, II, 10, 67 (PG 37, 685) : Ῥέοντος εἰς γῆν καὶ καθέλκοντος κάτω, « le corps qui coule vers la terre et qui entraîne vers le bas », etc.

212. Or. 26, 14 (SC 284 p. 260) ; P. I, I, 8, 115 (PG 37, 455) : I, II, 14, 66-67 (col. 760) ; II, I, 45, 37 (col. 1356), 117 (col. 1361) ; II, I, 46, 7 (col. 1378), etc.

213. Or. 7, 21 (SC 405 p. 232-234) ; 8, 14 (p. 274-276), 19 (p. 228) ; 14, 7 (PG 35, 805 B 10-12) ; 18, 4 (col. 989 B 9-10) ; 24, 15 (SC 284 p. 74) ; 28, 12 (SC 250 p. 128) ; 34, 3 (SC 318 p. 202) ; P. I, I, 5, 71 (PG 37, 429) ; I, II, 14, 65 (col. 760) ; II, I, 45, 124 (col. 1362) ; II, I, 46, 9-10 (col. 1378), etc.

214. Or. 7, 21 (SC 405 p. 234) ; 8, 23 (p. 296) ; 17, 9 (PG 35, 976 C 1-2), etc.

215. *Phédon*, 62 B et *Cratyle*, 400 C.

216. *Cf.* les occurrences relevées chez Grégoire de Nysse par M. ALEXANDRE, « Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 10 (1970), p. 38-39.

217. Or. 2, 17 (SC 247 p. 112), 74 (p. 186) ; 28, 4 (SC 250 p. 108) ; 29, 11 (p. 200) ; P. I, I, 10, 3 (PG 37, 465) ; I, II, 10, 94 (col. 687), 971 (col. 750) ; I, II, 14, 21-22 (col. 757), 67 (col. 760) ; II, I, 45, 20 (col. 1355), 121 (col. 1362), etc.

218. Or. 37, 4 (SC 318 p. 278) ; 39, 15 (SC 358 p. 182-184), 19 (p. 194) ; P. II, I, 13, 202 (PG 37, 1243), etc.

219. *Cratyle*, 400 C 1-2 ; *Gorgias*, 493 A 1-3. *Cf.* Ep. 31, 4 (Belles Lettres p. 39) ; P. I, II, 14, 34-37 (PG 37, 758) ; II, I, 46, 9-10 (col. 1378), etc.

220. *Phèdre*, 246 A-256 E. *Cf.* Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 7, 21 (SC 405 p. 234) ; 26, 13 (SC 284 p. 256) ; 37, 16 (SC 358 p. 304), etc.

221. Συστέλλειν, συστραφῆναι opposés à πλανώμενον, διαχεόμενον : *cf.* Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 12, 4 (SC 405 p. 354) ; 20, 1 (SC 270 p. 56-58) ; 27, 3 (SC 250 p. 76) ; 28, 3 (p. 104) ; 37, 3 (p. 276), etc.

222. En Or. 2, 97 (SC 247 p. 216), Grégoire parle d'abolition, κατάργησις ; en P. I, II, 34, 176 (PG 37, 958), il définit la virginité comme la « sortie du corps », ἔκβασις τοῦ

recouvre sa liberté, reçoive pleinement la lumière des réalités intelligibles et divines[223] et puisse les fréquenter dans la nudité[224]. Indubitablement Grégoire se situe dans la ligne d'un christianisme platonisant, pour lequel la vraie vie est exclusivement celle de l'esprit appliqué à l'intelligible et le corps un obstacle à réduire le plus possible à sa moindre expression[225]. Ainsi quand Grégoire, qui est chrétien, est amené à rendre raison de la corporéité de l'homme, voulue expressément par Dieu, il avoue régulièrement sa perplexité[226] et l'explique plus d'une fois comme une espèce de pis-aller, destiné à éviter le mal plus grand que serait l'orgueil[227].

L'identité profonde de l'homme semble donc bien être ailleurs que dans le corps et se limiter à son âme. La façon dont Grégoire interprète « l'image de Dieu » selon laquelle l'homme a été créé est à cet égard révélatrice. R. Mc L. Wilson montrait en 1957 que l'on pouvait assumer l'existence de deux traditions exégétiques chrétiennes à propos du verset de *Genèse* 1, 26 : la tradition irénéenne pour laquelle c'est l'homme tout entier, corps et âme, qui a été fait à l'image de Dieu, mais qui doit progresser spirituellement pour atteindre la pleine ressemblance ; et la tradition alexandrine qui limite à l'âme seule, ou à

σώματος ; *cf.* Or. 8, 14 (SC 405 p. 274-276) ; 20, 4 (SC 270 p. 64) ; P. II, I, 1, 197 (PG 37, 984), etc.

223. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 7, 17 (SC 405 p. 222) ; 8, 19 et 23 (p. 288 et 296) ; 12, 4 (p. 354) ; 16, 9 (PG 35, 945 B 14-D1) ; 20, 1 (SC 270 p. 56-58) ; 24, 19 (SC 284 p. 82) ; 32, 15 (SC 318 p. 116) ; 39, 8 (SC 358 p. 164) ; P. I, II, 10, 80-83 (PG 37, 686), etc.

224. *Cf.* Or. 18, 4 (PG 35, 989 B 11-12) ; 28, 13 (SC 250 p. 128) ; 37, 16 (SC 318 p. 304) ; P. I, II, 10, 80-81 (PG 37, 686), etc.

225. *Cf.* p. ex. : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate V*, XI, 67, 1-2 (SC 278 p. 136) : « Or le sacrifice agréé par Dieu consiste à se séparer sans retour du corps et de ses passions », σώματός τε καὶ τῶν τούτου παθῶν ἀμετανόητος χωρισμός. La vraie philosophie consiste à s'appliquer aux réalités « avec la pure intelligence », καθαρῷ τῷ νῷ. – ATHANASE, *Contre les païens*, 2 (SC 18 bis p. 54) : « Quand donc l'esprit humain n'a pas de commerce avec les corps, οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς τῶν ἀνθρώπων, et qu'il ne reçoit du dehors aucun mélange des passions corporelles, mais qu'il est tout entier en haut, vivant avec lui-même, ὅλος ἐστὶν ἄνω ἑαυτῷ συνών, tel qu'il a été fait au commencement, alors il dépasse les choses sensibles et toutes les réalités humaines pour vivre en haut dans les cieux, et, voyant le Verbe, il voit aussi le Père du Verbe. » – ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, XXXII, 27, 328 (SC 385 p. 332) : le visage glorifié de Moïse manifeste sa divinisation « puisque l'intelligence purifiée, qui a dépassé toutes les réalités matérielles afin de parvenir avec le plus de certitude possible à la contemplation de Dieu, ὁ κεκαθαρμένος καὶ ὑπεραναβὰς πάντα ὑλικὰ νοῦς, ἵνα ἀκριβώσῃ τὴν θεωρίαν τοῦ Θεοῦ, est déifiée par ce qu'elle contemple. »

226. *Cf.* Or. 14, 7 (PG 35, 865 C 1-2) ; 28, 12 (SC 250 p. 124) ; 38, 11 (SC 358 p. 126) ; P. I, II, 10, 117-144 (PG 37, 689-690).

227. *Cf.* Or. 14, 7 (PG 35, 865 C 1-2) ; 28, 12 (SC 250 p. 124) ; 38, 11 (SC 358 p. 126) ; P. I, I, 4, 84-92 (PG 37, 422-423).

l'intelligence, le siège de l'image de Dieu[228]. Or une étude des acceptions du terme εἰκών chez Grégoire conduit à le rattacher plutôt à la seconde. Outre le fait qu'il ne s'attarde jamais à distinguer l'« image » de la « ressemblance », il est notable que le mot lui sert souvent à désigner non pas l'homme, mais l'âme, comme il ressort de passages où il oppose l'« image » à la chair[229], au corps[230], au « modelage[231] », à la terre[232], ou bien, plus clairement encore, quand il l'identifie explicitement à l'âme, comme dans ce passage évoquant la création de l'homme, où il fusionne Gen. 1, 26 et 2, 7 :

> « Il [le Verbe] tire le corps de l'homme de la matière déjà créée auparavant, et il prend en lui-même un souffle, πνοήν, qu'il met dans l'homme, c'est-à-dire une âme spirituelle et une image de Dieu – le récit biblique le sait, ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος[233]. »

Quand il expose les enjeux de la dénégation de la Trinité divine, il précise que c'est l'âme qu'elle met en danger, περὶ ψυχῆς γὰρ ὁ κίνδυνος, et expose ainsi à la suite sa conception de l'homme :

> « Je suis, moi aussi, l'image de Dieu et de la gloire d'en haut, bien que je sois placé ici-bas », Εἰκών εἰμι καὶ αὐτὸς Θεοῦ, τῆς ἄνω δόξης, εἰ καὶ κάτω τέθειμαι[234].

On le voit, le « je » dont il s'agit n'intègre pas le corps.

De fait, l'homme ne souffrirait pas de sa condition charnelle s'il n'avait en même temps la conscience d'être autre chose que la matière. Grégoire va parfois très loin dans ses formulations, car s'il parle souvent d'assemblage[235],

228. « The Early History of the Exegesis of Gen. 1, 26 », *Studia Patristica* 1 (1957), p. 437.

229. P. I, I, 10, 33 (PG 37, 467).

230. P. II, I, 1, 465 (PG 37, 1004).

231. P. I, II, 34, 20 (PG 37, 947) : « Je suis homme, modelage et image de Dieu », Ἄνθρωπός εἰμι, πλάσμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ.

232. Or. 14, 2 (PG 35, 860 C 7), 7 (col. 865 C 14) ; 20, 11 (SC 270 p. 80) ; 33, 12 (SC 318 p. 182) ; P. I, I, 8, 81 (PG 37, 453) ; II, I, 45, 119 (col. 1362).

233. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124) = 45, 7 (PG 36, 632 A), avec une référence à Gen. 2, 7. *Cf.* aussi Or. 6, 14 (SC 405 p. 156) ; 14, 6 (PG 35, 865 A 12) ; 28, 17 (SC 250 p. 134) ; 32, 27 (SC 318 p. 142) ; P. II, II, 7, 52-53 (PG 37, 1555), où l'image est dite de nature intelligente, νοερή. D. A. SYKES suggère sur ce point une dépendance de Grégoire envers ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 63, qui exclut toute participation du corps à « l'être à l'image » (*Cf. Saint Gregory of Nazianzus, Poemata Arcana*, p. 216-217).

234. Or. 34, 12 (SC 318 p. 218). *Cf.* de même BASILE, *Sur l'origine de l'homme*, I, 7 (SC 160 p. 182).

235. Σύμπηξις : *cf.* p. ex. Or. 28, 22 (SC 250 p. 144) ; P. I, II, 10, 125 (PG 37, 689).

d'entrelacement[236], voire de mélange[237], pour désigner l'union de l'âme et du corps, il lui arrive d'être beaucoup plus radical en définissant l'homme comme un « autre ange[238] » tiré de terre ou placé sur terre, comme s'il voulait par là nier que la matérialité appartienne essentiellement à l'homme. Sans être aussi extrême, il maintient de toutes façons que par son origine et sa destinée, par ce qu'il est au plus profond de lui-même, l'homme transcende le monde sensible. Rappelons-nous la conclusion du Poème I, I, 5, *Sur la Providence*, où, après avoir évoqué le cours circulaire des astres, περίδρομον οἶμον, Grégoire enchaîne :

> « Mais nous, notre route, nous la montons. Car elle est rationnelle,
> Et céleste, la nature vers laquelle nous nous hâtons, bien qu'enchaînés à la terre[239]. »

Et lorsqu'il interpelle le monde en lui demandant la raison pour laquelle il le ballotte de çà, de là, c'est d'abord une protestation que l'univers lui adresse en guise de réponse : « je ne te fais pas rouler », οὐ ῥοίζω δέ σε – puis vient l'explication, sous la forme d'une comparaison entre la fixité du monde, πέπηγας, et l'instabilité humaine :

> « Moi, je suis à l'extérieur, et qu'est-ce que la grâce ?
> Toi, en revanche, étant doué de volonté, si tu veux, tu as bien davantage,
> Σὺ δ' ὢν θελητής, εἰ θέλεις, ἔχεις πλέον[240]. »

L'écart entre les deux ordres est clair : ce qui anime l'homme, ce ne sont pas les lois physiques, mais un mouvement rationnel, volontaire, immanent, qui lui permet de tendre vers un but non pas sensible, mais céleste, appartenant au domaine de la grâce et incomparablement plus estimable que les réalités matérielles.

236. *Cf.* p. ex. P. I, II, 10, 144 (PG 37, 691) : πλοκή ; I, I, 4, 40 (PG 37, 418), I, II, 12, 6 (col. 754) : πλεκτός ; II, I, 34, 86 (col. 1313) : πλέκειν.

237. –Κρᾶμα : Or 14, 7 (PG 35, 865 C 12) ; 32, 9 (SC 318 p. 104) ; 38, 11 (SC 358 p. 124), etc. – μίξις : Or. 28, 22 (SC 250 p. 144) ; 38, 11 (SC 358 p. 124) ; P. I, I, 8, 1-2 (PG 37, 446) ; I, II, 1, 155 (col. 534) ; I, II, 3, 11 (col. 633) ; I, II, 10, 115 (col. 688), etc. – μίξασαι : Or. 2, 75 (SC 247 p. 188) ; P. I, II, 1, 395 (PG 37, 552), etc. – μικτὸν γένος : P. I, II, 1, 87 (PG 37, 528).

238. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124-126) ; P. I, I, 8, 68-69 (PG 37, 452) = I, II, 1, 90-91 (col. 529) ; II, I, 38, 25 (col. 1327).

239. V. 69-71 (PG 37, 429) : Ἡμεῖς δ' ἡμετέραν ὁδὸν ἄνιμεν. Εἰς λογικὴν γὰρ / Σπεύδομεν, οὐρανίην τε φύσιν, καὶ δέσμιοι αἴης. *Cf.* aussi P. II, I, 45, 9-10 (col. 1354).

240. P. I, II, 11, 8-9 (PG 37, 753).

Mais en même temps, si l'homme n'était qu'un esprit dans la matière, sa souffrance se limiterait à celle du prisonnier aspirant vainement à être libéré. Or non seulement il se trouve séparé des réalités purement spirituelles, de telle sorte que la route pour y accéder s'avère être malaisée et semée d'obstacles, mais c'est *en lui-même* qu'il trouve le principe d'un tel éloignement. L'homme n'est pas un esprit dans la matière, il est *et* esprit, *et* matière :

> « Voilà pourquoi je chéris la vie présente, à cause de la terre,
> Tout en portant en mon cœur le désir de l'autre, à cause de la partie divine[241]. »

Cette affirmation paisible qui suit le récit de la création de l'homme se change en gémissement douloureux toutes les fois qu'elle intervient en contexte ascétique. Le Discours 2 contient à cet égard des passages particulièrement éloquents quand, comparant la médecine de l'âme à celle du corps, il souligne une difficulté propre à la première : le manque de docilité du patient, qui fait tout ce qu'il peut pour s'esquiver et tromper celui qui pourrait le soigner efficacement – indice ô combien révélateur d'un attachement profondément enraciné aux passions :

> « ... nous nous battons contre un ennemi qui mène contre nous une lutte et une guerre intérieure. Un ennemi qui, comble de misère, se sert de nous-mêmes comme armes contre nous, ὃς ἡμῖν αὐτοῖς ὁπλοῖς καθ' ἡμῶν χρώμενος, et qui nous livre à la mort du péché[242]. »

Il ne s'agit pas ici de caricaturer la pensée de Grégoire, comme s'il attribuait au corps la responsabilité du péché : trop de passages dans son œuvre font ressortir que la malice est le fait de l'âme[243]. Mais ce qui revient aussi régulièrement sous sa plume, c'est que l'âme trouve dans le corps une occasion prochaine d'exercer son mauvais choix, comme l'indique d'ailleurs le contexte immédiat dont notre citation est extraite et qui précise que l'objet de la médecine de l'âme consiste à « prononcer un juste arbitrage, βραβεῦσαι δικαίως, entre l'âme et le corps » en donnant à chacun la place qui lui revient[244]. Mais le travail est rendu d'autant plus laborieux que toujours pèse la menace de voir « l'élément inférieur dominer celui qui est au-dessus de lui[245] ». Grégoire reprend ce motif explicitement un peu plus loin :

---

241. P. I, I, 8, 76-77 (PG 37, 451) = I, II, 1, 98-99 (col. 529) : Τοὔνεκα καὶ βίοτον τὸν μὲν στέργω διὰ γαῖαν / Τοῦ δ' ἔρον ἐν στήθεσσιν ἔχω θείην διὰ μοῖραν.

242. Or. 2, 21 (SC 247 p. 118) et tout le passage chap. 19-21 (p. 114-118).

243. C'est un des arguments majeurs qu'il oppose à la christologie d'Apollinaire : *cf.* p. ex. Or. 22, 13 (SC 270 p. 248-250) ; 30, 21 (SC 250 p. 272).

244. Or. 2, 18 (SC 247 p. 114).

245. *Ibid.*

> « Et je ne parle pas encore de la guerre intérieure, de celle qui se déroule en nous-mêmes, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, en nos passions, ἐν τοῖς πάθεσι, cette guerre que nuit et jour nous subissons de la part de notre corps de misère, ὑπὸ τοῦ τῆς ταπεινώσεως σώματος, d'une façon tantôt cachée et tantôt visible, de la part de ce mouvement cyclique dont la vague nous élève, nous abaisse et nous fait tournoyer par l'intermédiaire de nos sensations et des autres agréments de cette vie, διά τε αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων τερπνῶν τοῦ βίου τούτου, de la part de la vase du bourbier dans laquelle nous sommes englués, de la part de la loi du péché qui lutte contre la loi de l'esprit et s'efforce de détruire l'image royale qui est en nous ainsi que la part du rayonnement divin qui a été déposée en nous[246]. »

Face à ces assauts, il ne s'agit pas de « libérer l'homme », ni même de « libérer l'âme », mais d'« arracher peu à peu la partie noble et lumineuse de son âme à ce qu'il y a en elle de bas et de lié aux ténèbres », ἀπορρηγνὺς κατὰ μικρὸν τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φωτοειδὲς τοῦ ταπεινοῦ καὶ τῷ σκότῳ συνεζευγμένου[247]. Il ressort clairement de ce passage que c'est l'union intime de l'âme et du corps qui la rend si vulnérable au péché.

L'homme appartient donc bel et bien au monde matériel, il en fait partie, et c'est ce double ancrage aussi tenace des deux côtés qui cause en lui ce tiraillement perpétuel, qui fait qu'il n'est jamais à l'aise dans le monde matériel dès qu'il commence à goûter des réalités spirituelles :

> « Comme sur la terre le dauphin coureur des mers, dans l'air, je me meurs[248]. »

– mais qu'il ne parvient pas non plus à s'en arracher. Confronté à deux choix opposés (vivre dans les adversités et la souffrance ici-bas ou bien passer déjà, mais peut-être trop tôt, sans la purification suffisante, dans l'autre monde), l'être humain se trouve figé : des deux côtés la crainte, Τάρβον ἐπ' ἀμφοτέροις, des deux côtés l'abîme, κρημνὸς δ' ἀμφοτέρωθε[249].

Au plus profond de lui-même, en effet, l'homme ne peut démêler entre la chair et l'esprit et cette conviction de Grégoire se laisse percevoir au niveau du lexique. J. M. Szymusiak fait remarquer « l'instabilité du vocabulaire » chez notre auteur quand il s'agit de désigner l'âme et en attribue la raison au fait qu'il « puise au trésor d'une κοινὴ φιλοσοφία sans vouloir se lier à aucun système[250] ». Le fait est certain, et plus frappant encore si l'on considère les

---

246. *Ibid.* 91 (p. 206-208).

247. *Ibid.* (p. 208).

248. P. I, II, 12, 11 et ce qui précède, v. 5-10 (PG 37, 754) : Δελφὶς δ' ὡς ἐπὶ χέρσον ἁλίδρομος, ἠέρι θνήσκω. *Cf.* P. I, II, 14, 63-86 (col. 760-762), 130-132 (col. 765) ; I, II, 15, 149-152 (col. 777) ; II, I, 46, 5 (col. 1378), etc.

249. P. I, II, 13, 5-11 (PG 37, 755).

250. « Grégoire de Nazianze et le péché », *Studia Patristica* 9 (1966), p. 291 et la n. 2.

ensembles de termes associant l'âme et le corps, dont le plus commun est le couple ψυχή / σῶμα. Souvent Grégoire fait appel à des notions bibliques, préférant ainsi l'opposition de l'esprit, πνεῦμα, à la chair, σάρξ[251], ou du souffle à la terre[252]. Il assimile de même fréquemment l'âme à ce qui dans l'homme est à l'image de Dieu[253]. D'autres fois, il adopte la dichotomie platonicienne entre l'intelligence, νοῦς, et la sensation, αἴσθησις[254], ou bien se rallie à la tripartition aristotélicienne qui distingue non seulement le corps de l'âme, mais en celle-ci ce qui est d'une manière ou d'une autre lié à la matière (les facultés végétative et sensitive ainsi que l'intellect passif) de ce qui en est séparé, à savoir l'intellect actif[255]. Plus rarement, il a recours au terme stoïcien ἡγεμονικόν pour désigner la partie rectrice de l'âme, le νοῦς[256]. Mais il use avec une grande liberté de ces ensembles de notions, qui s'avèrent être employées à peu près indifféremment l'une pour l'autre dans toute son œuvre, et dont les termes sont également interchangeables[257].

Mais outre la liberté de Grégoire vis-à-vis des systèmes philosophiques, il nous semble que l'on peut lire également à travers ces divers emplois l'imbrication mutuelle du sensible et de l'intelligible en l'homme, tellement étroite que toute tentative de discernement s'avère vouée à l'échec. Il est notable en effet que l'âme occupe fréquemment chez Grégoire une situation

251. Is. 31, 3 ; Mt 26, 41 ; Mc 14, 38 ; Jn 3, 6 ; 6, 63 ; Rm 8, 4-9 ; Ga 5, 17. *Cf.* Or. 7, 23 (SC 405 p. 240) ; 8, 5 (p. 254), 8 (p. 260), 11 (p. 266) ; 9, 2 (p. 304) ; 11, 4 (p. 336) ; 38, 11 (SC 358 p. 126), etc.

252. Gen. 2, 7. *Cf.* Or. 38, 11 (SC 358 p. 124) : πνοή / ὕλη ; P. I, I, 8, 1-2 (PG 37, 446) : ἄημα / χθών, v. 74 (col. 452) = I, II, 1, 96 (col. 529) : πνοίη / χοῦς ; I, II, 1, 394-395 (col. 552) : ἄημα / χοῦς, etc.

253. Gen. 1, 26. *Cf. supra,* chap. IV (II, 1).

254. *Timée,* 28 A 1-4.

255. *De l'âme,* II, 2 (413 A 20-414 A 14), III, 4-5 (429 A 10-430 A 25). *Cf.* Or. 2, 3 (SC 247 p. 90) ; 12, 4 (SC 405 p. 354) ; 28, 17 (SC 250 p. 134) ; 30, 21 (p. 272) ; Ep. 101, 34 (SC 208 p. 50), 36 (p. 52), 43 (p. 54), 51 (p. 58) ; 203, 14 (p. 92), etc.

256. Chrysippe *ap.* Alexandre d'Aphrodise, *De anima,* p. 98, 24 (SVF II, 839) ; Diogène Laërce, VII, 110, 157 (SVF II, 828) ; Aetius, *Placita,* IV, 21 (SVF II, 836). *Cf.* Or. 27, 3 (SC 250 p. 76) ; Ep. 101, 43 (SC 208 p. 54).

257. Ainsi peut-on trouver par exemple les oppositions suivantes : – Âme/chair : Or. 2, 23 (SC 247 p. 120) ; 14, 22 (PG 35, 885 B 13-14) ; 39, 8 (SC 358 p. 164) ; P. II, I, 45, 67 (PG 37, 1358) ; en Or. 12, 3 (SC 405 p. 352) et 19, 16 (PG 35, 1064 A 2-3), l'âme est opposée à la fois à la chair et au corps. – Âme/sensation : Or. 8, 14 (SC 405 p. 276). – Âme/ce qui est passible (πάθος) : Or. 40, 38 (SC 358 p. 286). – Image/chair : P. I, I, 10, 33 (PG 37, 467) ; I, II, 3, 15 (col. 634). – Image/corps : P. II, I, 1, 465 (col. 1004). – Image/terre : Or. 14, 2 (PG 35, 860 C 7), 7 (col. 865 C 14) ; 20, 11 (SC 270 p. 80) ; P. I, I, 8, 81 (PG 37, 453) ; II, I, 45, 119 (col. 1362), où la terre s'oppose à la fois à l'image et à l'esprit. – Raison/chair : Or. 37, 11 (SC 318 p. 294) : λογισμός ; 16 (p. 304) : λόγος.

intermédiaire entre le corps et ce qui est purement spirituel. C'est le cas surtout quand il s'agit de l'Incarnation, où l'âme peut apparaître ou bien comme le moyen terme entre le corps et la divinité[258], ou bien, quand Grégoire se retrouve aux prises avec l'apollinarisme, dont il adopte les catégories, entre le corps et le νοῦς ou le λόγος – puisqu'il s'agit alors de montrer que le Christ est pleinement homme, sans en exclure le νοῦς et sans faire tenir au Verbe (Λόγος) le rôle de la raison (λόγος[259]) ; mais on rencontre dans d'autres contextes aussi cette conception de l'âme aux confins de la matière et de l'esprit[260]. Par ailleurs, la partie spirituelle de l'homme peut se complexifier davantage encore, englobant la ψυχή, le λόγος et le νοῦς, comme c'est le cas dans les deux premières lettres contre Apollinaire[261]. Il s'agit certes d'un procédé destiné à poursuivre l'hérésie jusque dans ses retranchements, mais on peut voir aussi que par là l'opposition initiale duelle entre matière et esprit se nuance et se diversifie en installant dans l'âme elle-même une puissance indissolublement liée au corps, la ψυχή, siège des passions. Ou bien, en distinguant la terre, χοῦς, l'intelligence, νοῦς, et l'esprit, πνεῦμα, alors qu'il vient de définir l'homme comme un mélange de rationnel et d'irrationnel, λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου κράματος, il met l'accent au contraire sur l'ancrage de celui-ci en Dieu, au-delà des limites de sa condition créée[262].

D'autre part, les catégories philosophiques et les catégories bibliques, que Grégoire emploie souvent de manière équivalente, ne se superposent pas toujours aussi exactement dans son œuvre. Lorsque l'Écriture oppose en effet la chair à l'esprit, ce n'est pas tant le corps qu'elle oppose à l'âme que l'homme naturel livré à lui-même à l'homme guidé par la grâce, le « vieil homme » à l'homme revêtu du Christ[263]. C'est ainsi par exemple qu'il faut comprendre l'opposition entre chair et âme dans le Poème II, I, 45, *Lamentation sur les souffrances de son âme,* où la chair apparaît comme ce qui a une propension naturelle au vice au moment même où Grégoire vient de réaffirmer sa conviction

258. *Cf.* Or. 2, 23 (SC 247 p. 120) ; 38, 13 (SC 358 p. 134) : ψυχὴ νοερά. En Or. 29, 19 (SC 250 p. 218) et Ep. 101, 49 (SC 208 p. 56), c'est le νοῦς qui joue ce rôle ; en P. I, I, 10, 57 (PG 37, 469), ce sont à la fois la ψυχή et le νοῦς.

259. *Cf.* Or. 30, 21 (SC 250 p. 272) ; Ep. 101, 34, 36 et 51 (SC 208 p. 50, 52 et 58) ; 102, 9 (p. 74) ; 202, 14 (p. 92) ; P. I, I, 10, 2-3 (PG 37, 465) ; I, I, 11, 5-10 (col. 471) ; II, I, 11, 612-630 (col. 1071-1072).

260. Or. 2, 3 (SC 247 p. 90) ; 8, 18 (SC 405 p. 286) ; 12, 4 (p. 364) ; P. I, II, 10, 59-71 (PG 37, 685) et 205 (col. 695). *Cf.* Tatien, *Oratio ad Graecos,* XII (éd. Oxford p. 22), qui distingue dans l'esprit de l'homme la ψυχή, qui se rattache au monde matériel et est même mortelle (*Cf.* chap. 13 p. 26), et, supérieure à elle, l'image et la ressemblance de Dieu.

261. *Cf.* Ep. 101, 38 (SC 208 p. 52) ; 102, 9 (p. 74).

262. Or. 32, 9 (SC 318 p. 104).

263. Ep. 4, 22-24 ; Col 3, 9-11.

que l'homme a été créé tout entier par Dieu, tout entier bon[264]. Il en va de même avec la notion d'image, pour laquelle les flottements s'avèrent être particulièrement intéressants. Nous avons vu comment Grégoire, dans la ligne d'une tradition chrétienne platonisante, tendait à identifier à l'âme l'image divine que l'homme porte inscrite en lui, notamment par le biais d'un rapprochement entre les deux récits de la création[265]. Mais cela ne doit pas nous faire oublier les passages, au moins aussi nombreux, où notre auteur, plus fidèle en cela au récit biblique du premier chapitre de la *Genèse*, affirme que c'est l'homme tout entier qui est à l'image de Dieu, ou comme il le dit plus radicalement encore, « je suis image de Dieu », εἰκών εἰμι καὶ αὐτὸς Θεοῦ[266].

De quel homme s'agit-il ? Certes un passage du Discours 34 pouvait laisser entendre que le « je », identifié à l'image, se réduisait à l'âme[267]. Mais dans les autres textes, rien n'autorise une telle interprétation. Bien plus, dans deux d'entre eux, en se référant à l'origine de l'homme par le verbe γεγονέναι, Grégoire semble bien indiquer que c'est tout l'homme qui est visé par là[268] et le Poème I, I, 8, *Sur l'âme* est explicite sur ce point : après avoir paraphrasé le verset de Gen. 2, 7, il récapitule ainsi la création de l'homme :

> « Et c'est de la terre et d'un souffle que j'ai été fait, mortel, de l'Immortel
> L'image »,
> Ἐκ δὲ χοὸς πνοιῆς τε πάγην βροτὸς ἀθανάτοιο
> Εἰκών[269].

Le clivage ne se fait plus alors entre le sensible et l'intelligible mais entre l'homme, qui participe à la nature divine, et le reste du monde sensible qui en est exclu. Et la fracture qui survient à l'intérieur de l'homme par le péché et que l'Incarnation vient réparer, s'opère à ce niveau – on pourrait dire : entre la grâce et la nature – et non entre l'âme et le corps[270]. Ainsi dans le Discours 40, ce

264. Comparer le v. 59 et ce qui suit v. 60-96 (PG 37, 1357-1360).

265. Gen. 1, 26 et 2, 7. *Cf. supra*, chap. IV (II, 1).

266. Or. 40, 10 (SC 358 p. 218) ; *cf.* aussi Or. 14, 20 (PG 35, 884 B 10) ; 17, 9 (col. 976 B 13) ; 26, 10 (SC 284 p. 250) ; 32, 30 (SC 318 p. 148).

267. Or. 34, 12 (SC 318 p. 218) ; *cf. supra*, chap. IV (II, 1).

268. Or. 26, 10 (SC 284 p. 250) : La première noblesse, qui fonde l'égalité de tous les hommes, est que « tous nous avons été faits à l'image de Dieu », ἐπεὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγόναμεν. Or. 14, 20 (PG 35, 884 B 10-11) : « ... on nous a dit, et nous le croyons, que nous avons été faits à l'image de Dieu », κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι.

269. V. 74-75 (PG 37, 452).

270. *Cf.* Or. 38, 13 (SC 358 p. 134) ; P. I, I, 8, 4-6 (PG 37, 447) et le commentaire de D. A. Sykes dans *Saint Gregory of Nazianzus, Poemata Arcana*, p. 240-241.

n'est pas simplement l'homme, c'est le baptisé qui peut prétendre avec aplomb face au tentateur : « je suis moi aussi l'image de Dieu[271] ».

Au total, que peut-on en conclure ? Cette première approche de la condition humaine nous a permis de vérifier que l'homme est dans le monde un être de souffrance, écartelé entre la matière et l'esprit, l'intelligence et les sens, sans pouvoir espérer une issue. En effet, si Grégoire le considère principalement comme un être spirituel, il ne sous-estime pas pour autant son enracinement dans le monde matériel. Or cette double appartenance s'avère être à l'origine non d'une harmonie, mais d'une impossible conciliation entre deux composants que tout oppose. À l'inverse, il apparaît tout aussi impossible de songer à leur séparation dans la mesure où dans l'homme, matière et esprit ne se contentent pas de cohabiter, mais fusionnent : la ψυχή réunit en soi ce qui lui vient des sens tout comme ce qu'elle reçoit du νοῦς. Seule la mort semble capable de trancher ce nœud gordien, mais d'une certaine façon la mort, en défaisant le composé, atteint l'homme dans son intégrité.

Toutefois, une observation attentive du lexique nous conduit à nuancer ce premier jugement. En effet, le recours fréquent de Grégoire aux catégories bibliques que sont l'esprit et la chair, ou l'image de Dieu, tend à déplacer la ligne de partage vers les confins, non de l'âme et du corps, mais de l'humanité et de la divinité. Au fond, si l'homme est écartelé entre l'esprit et les sens, c'est parce que, plus profondément, il y a eu rupture de la participation à Dieu qui lui avait été accordée lors de sa création : l'homme que Grégoire décrit, c'est l'homme tel que nous le connaissons, l'homme déchu, que le péché a séparé de Dieu et dès lors, également désagrégé.

C'est pourquoi Grégoire lui-même nous invite à ne pas arrêter là notre enquête mais à la prolonger, pour ainsi dire, à la fois en amont et en aval : en amont, c'est-à-dire avant le péché, et en aval, à partir de l'Incarnation et jusque dans l'eschatologie. En effet, chez notre auteur, le péché n'a ni le premier, ni le dernier mot, et il s'avère que dans le plan de Dieu, l'homme est apte à être unifié.

271. Or. 40, 10 (SC 358 p. 218).

2. *À la recherche d'une unité*

2.1. *L'harmonie originelle*

> « Je suis âme et corps. L'une est émanation de la divinité,
> Qui est lumière infinie ; l'autre, d'une racine ténébreuse,
> Selon toi, fut façonné. Voilà les éléments que, malgré leur grand éloignement (πολλὸν ἀπόπροθεν), tu as rassemblés en un ;
> Si je suis une nature commune (ξυνή), je défais la mêlée ; si c'est une mêlée terrible,
> Qui s'impose, je ne suis plus, moi, une nature faite de l'entrelacement des deux.
> Car ce ne sont pas des combattants qui ont un rejeton commun (ξυνός), mais des amants[272]. »

En quelques vers, Grégoire a réduit à néant le dualisme manichéen et par là même catégoriquement affirmé qu'en l'homme corps et âme ne sont pas fondamentalement opposés, mais au contraire foncièrement épris l'un de l'autre (φιλεύντων, v. 37) au point de former une nature commune (ξυνὴ φύσις, v. 35), un rejeton commun (ξυνὸς γόνος, v. 37).

C'est qu'en effet tous deux trouvent leur commune origine en Dieu. Outre l'opposition répétée de Grégoire au dualisme gnostique ou manichéen[273], il est notable que toutes les fois qu'il est amené à mentionner la création de l'homme, il porte l'accent précisément sur son unité foncière, et c'est même cela qui le fait s'éloigner du récit biblique puisque, comme nous l'avons vu[274], il fait précéder l'avènement de l'homme de la création du monde matériel, bien sûr, mais aussi du monde spirituel. Dans le plan de Dieu, l'homme apparaît toujours comme ce qui réalise l'union de ces deux termes extrêmes :

> « Jusque là l'esprit et le sensible, si distincts entre eux, restaient dans leurs propres limites et portaient en eux-mêmes la majesté du Verbe Artisan du monde, ils louaient silencieusement la grandeur de l'œuvre et ils en étaient les hérauts répandus partout. Il n'y avait pas encore la fusion des deux, κρᾶμα ἐξ ἀμφοτέρων, ni le mélange des contraires, οὐδέ τις μῖξις τῶν ἐναντίων, qui sont le signe distinctif d'une sagesse plus grande et de la magnificence (divine) à l'égard des êtres créés ; toute la richesse de la bonté de Dieu ne s'était pas encore signalée. Alors, voulant manifester tout cela, le Verbe Artisan organise aussi un être vivant un, composé des deux, je veux dire la nature invisible et la nature visible :

272. P. I, I, 4, 32-37 (PG 37, 418).

273. Or. 25, 8 (SC 284 p. 174) ; 29, 11 (SC 250 p. 198) ; 33, 16 (SC 318 p. 190-192) ; P. II, I, 11, 1173 (PG 37, 1109).

274. *Cf. supra*, chap. IV (I, 2).

> l'homme, ζῷον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον[275]. »

Loin d'apparaître comme un fardeau infligé à l'homme par l'altération de sa nature spirituelle, le corps fait nettement partie du plan bienveillant de Dieu. L'union de l'âme et du corps n'est pas une union contre nature, mais l'union propre à la nature humaine, par laquelle l'homme se distingue de toutes les autres créatures et porte à son achèvement l'œuvre de la création.

L'on mesure alors le fossé qui sépare Grégoire de Nazianze d'Origène, chez qui l'on pourrait dire qu'il n'y a pas à proprement parler d'anthropologie, dans la mesure où la nature humaine n'est elle-même que le produit accidentel de la chute des créatures rationnelles. Ce qui est créature de Dieu au sens noble du terme, les êtres que Dieu crée en les voulant pour eux-mêmes, ce sont les êtres rationnels, qui constituent la première des deux natures générales, sont exclusivement spirituels et participent à Dieu. Il n'y a en effet aucune diversité essentielle entre les anges, les hommes et les démons, car ce qui les différencie provient, non de leur nature, créée par Dieu – comment Dieu pourrait-il être cause de privation ? – mais les options de leur libre arbitre, qui les ont éloignées, à des degrés divers, de la contemplation de Dieu[276]. Or à l'obscurcissement moral de l'enfoncement variable dans le mal se superpose exactement chez Origène un obscurcissement ontologique de la nature rationnelle, lequel est obtenu au moyen de la seconde nature générale qu'est la matière et qui affecte proportionnellement à leur malice les créatures rationnelles – quelle que soit d'ailleurs celle des deux hypothèses retenues pour leur état originel (immatérialité ou adjonction d'une matérialité éthérée comme signe de leur condition créée), car dans l'un et l'autre cas, il y a à l'origine une homogénéité totale entre toutes les créatures rationnelles. La récapitulation finale du *Traité des Principes* l'exprime magistralement :

> « Il était nécessaire que la nature intellectuelle se servît de corps, car on la conçoit comme muable et convertible par le fait même de sa création – ce qui en effet n'était pas et a commencé à être, par ce fait même est manifesté comme ayant une nature muable et c'est pourquoi sa vertu et sa malice ne sont pas substantielles mais accidentelles – ; à cause de cette mutabilité et convertibilité de la nature raisonnable déjà mentionnée, elle devait se servir selon ses mérites d'un vêtement corporel de nature diverse, ayant telle ou telle qualité, *ita ut pro meritis etiam diuerso corpore uteretur indumento illius uel illius qualitatis*. Pour toutes ces raisons, nécessairement, Dieu, qui connaissait d'avance les variations futures des âmes ou des puissances spirituelles, a créé la nature corporelle capable de se

275. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124) = 45, 7 (PG 36, 629 D 4-632 A 10). *Cf.* de même P. I, I, 8, 57-77 (PG 37, 451-452) = I, II, 1, 79-99 (col. 528-529) ; I, II, 10, 98-116 (col. 687-689) ; plus brièvement, Or. 2, 75 (SC 247 p. 188).

276. *Traité des principes*, I, 6, 2-3 (SC 252 p. 196-204) ; I, 8, 2 (p. 222-224) contre les valentiniens ; I, 8, 4 (p. 228-232).

transformer selon la volonté du Créateur, par la mutation de ses qualités, en tous les états que demanderait la situation. Il faut qu'elle subsiste tout le temps que subsistent les êtres qui ont besoin d'elle comme vêtement. Or il y aura toujours des natures raisonnables qui auront besoin de vêtement corporel : par conséquent il y aura toujours une nature corporelle dont les créatures raisonnables devront se servir comme vêtement ; à moins que l'on puisse montrer avec preuves que la nature raisonnable puisse vivre sans aucun corps. Nous avons montré plus haut, en le discutant en détail, combien cela est difficile et presque impossible à notre intelligence[277]. »

Le mérite d'une telle théorie était bien sûr d'éviter la dichotomie valentinienne séparant les « pneumatiques » ontologiquement bons, des « hyliques » mauvais par nature et de faire retomber sur le libre arbitre la responsabilité des orientations morales. Mais on voit bien que dans une telle conception la corporéité est non seulement seconde, mais surajoutée à ce qu'est au plus profond de lui-même l'homme – à savoir justement non pas un homme, mais un pur esprit ; et d'autre part elle apparaît comme la conséquence directe du péché, ce par quoi Dieu ratifie ontologiquement le mauvais choix de la créature raisonnable qui s'est séparée de lui. Lié au péché, portant au péché, le corps est attribué à cette dernière précisément pour l'amener à se ressaisir en l'assujettissant, à corriger par sa lutte contre lui sa déviation morale librement assumée. L'on pourrait objecter qu'Origène envisage aussi une corporéité intrinsèquement liée à la condition créée et par là non mauvaise en soi[278]. Certes. Mais le corps n'en demeure pas moins réduit à n'être qu'un instrument marquant la distance de la créature par rapport à Dieu : il n'est pas voulu pour lui-même, il reste un obstacle, qui n'est jamais totalement réductible, et, pour ce qui est de la nature humaine, il ne lui appartient pas en propre, puisqu'il revêt également toute nature raisonnable – ou plutôt l'humanité ne constitue qu'un degré supérieur d'éloignement de Dieu et non la nature d'une créature spécifiquement voulue comme telle par Dieu.

Si l'on se reporte maintenant à des textes d'Origène où celui-ci considère l'homme non dans une perspective cosmologique aussi vaste, mais en lui-même, tel que nous le connaissons, composé de matière et d'esprit, force est de constater que dans ses grandes lignes, sa conception reste inchangée. Les *Homélies sur la Genèse* excluent explicitement le corps de ce qui dans l'homme a été fait à l'image de Dieu :

« Certes cet homme qui, d'après l'Écriture, a été "fait à l'image de Dieu", nous ne l'entendons pas corporel *(non intelligimus corporalem)*. Le modelé du corps, en effet, ne contient pas l'image de Dieu *(non enim corporis figmentum Dei imaginem continet)* et il n'est pas dit que l'homme corporel a été "fait" *(factus)* mais qu'il a été "façonné" *(plasmatus)*, comme porte l'Écriture dans la suite. (...)

277. *Ibid.* IV, 4, 8 (SC 268 p. 422-423).

278. *Cf. ibid.* II, 2, 2 (SC 252 p. 246-248).

Celui qui a été fait « à l'image de Dieu », c'est notre homme intérieur, invisible, incorporel, incorruptible et immortel *(interior homo noster est, inuisibilis et incorporalis et incorruptus atque immortalis)*. Car c'est à ces qualités-là que l'on reconnaît plus justement l'image de Dieu. S'imaginer que c'est l'être corporel qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est laisser supposer que Dieu lui-même est corporel et possède une forme humaine *(Deum ipsum corporeum et humanae formae uidetur inducere)* : une telle idée de Dieu est de toute évidence une impiété[279]. »

Cette exégèse reprend fidèlement celle de Philon pour qui « Dieu n'a pas la figure humaine », ἀνθρωπόμορφος, et le corps humain « n'a pas la forme de Dieu », θεοειδές, si bien que « l'image s'applique ici à l'intellect, le guide de l'âme », Ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν[280], alors que l'homme fait de corps et d'âme n'apparaît qu'en Gen. 2, 7, où Moïse

« montre par là très clairement la différence du tout au tout qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné, πλασθέντος, ici et celui qui avait précédemment été engendré à l'image de Dieu, τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα Θεοῦ γεγονότος πρότερον. Celui-ci, qui a été façonné, est sensible, αἰσθητός ; il participe à la qualité ; il est mortel par nature. Celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau, ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature[281]. »

En revanche le *Commentaire sur S. Jean* reprend indubitablement à son compte la conception spécifiquement origénienne du *Traité des principes*, accentuant par là encore davantage l'aspect négatif de la matière. C'est en effet le diable qu'il désigne comme le « premier terrestre », πρῶτος... χοϊκός,

« parce que, en tombant le premier loin des réalités supérieures et en désirant une vie différente de la vie supérieure, il a mérité d'être le commencement non de la production, κτίσματος, ni de la création, ποιήματος, mais du modelage du Seigneur, πλάσματος κυρίου, produit pour être la risée de ses anges[282]. »

Après cette représentation de la chute du diable, suit logiquement le portrait suivant de l'homme :

« Pour nous, notre existence primordiale est dans le fait d'être "selon l'image" du Créateur, et notre existence qui vient de la faute, dans le remodelage à partir du limon de la terre, ἡ δὲ ἐξ αἰτίας ἐν τῷ ληφθέντι ἀπὸ τοῦ χοῦ τῆς γῆς πλάσματι. Si, oubliant en quelque sorte notre essence supérieure, τῆς ἐν ἡμῖν κρείττονος οὐσίας, nous nous soumettons au modelage à partir du limon, même

279. I, 13 (SC 7 bis p. 56-58). *Cf.* Gen. 1, 26 et 2, 7.

280. *Opif.* 69 (p. 186).

281. *Ibid.* 134 (p. 230). Notons que le premier homme, qui chez Philon oscille entre l'abstrait et le concret, est devenu chez ORIGÈNE l'homme intérieur créé à l'image du Verbe (*Homélies sur la Genèse*, I, 13, SC 7 bis p. 60-62).

282. XX, 22, 182 (SC 290 p. 248).

la partie supérieure (de nous-mêmes) prendra l'image du terrestre ; si, comprenant, au contraire, ce qui a été produit selon l'image et ce qui a été pris au limon de la terre, nous nous tournons tout entiers vers celui à l'image duquel nous sommes nés, nous serons aussi selon la ressemblance de Dieu, après avoir abandonné tout attachement à la matière et au corps, πᾶσαν τὴν πρὸς ὕλην καὶ σώματα προσπάθειαν... ἀπολείψαντες, et même à certaines (des créatures qui sont) selon la ressemblance[283]. »

Il est frappant de voir dans ces textes la disjonction introduite entre l'être à l'image, entièrement spirituel, et le « modelage » par lequel Dieu réalise le corps humain. Nous avons vu que chez Grégoire en revanche la frontière est beaucoup moins nette et que, s'il lui arrive de réserver à l'âme la dignité d'image de Dieu, nombreux sont les textes où le corps est inclus dans l'être à l'image[284]. Mais de plus, l'étude des emplois du terme πλάσμα révèle chez Grégoire une conception éminemment positive du corps.

Le deuxième chapitre de la *Genèse* dit que Dieu « modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant », καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν[285]. Or une partie de la tradition alexandrine, à la suite de Philon[286], en est venue à voir dans ce texte non pas un doublet du premier récit, mais la présentation d'une deuxième étape dans la création de l'homme, succédant à la première. Le premier homme fait à l'image devenait ainsi l'homme spirituel, digne d'admiration, tel que Dieu l'avait initialement conçu, cependant que le mélange de « terre » et de « souffle » en arrivait à représenter l'adjonction d'un corps matériel à ce premier homme, adjonction aboutissant à sa dégradation par rapport à sa condition première. Le texte d'Origène tiré des *Homélies sur la Genèse*, que nous venons de citer, en est un témoin éloquent. Le πλάσμα est relié à l'εἰκών en termes d'opposition. Il intervient comme conséquence de la dégradation de l'image et à l'effort pour cultiver cette dernière doit correspondre un effort équivalent pour se détourner de lui.

Mais il existe aussi une exégèse plus positive, mettant l'accent plutôt sur le fait que, l'auteur du πλάσμα étant Dieu lui-même, celui-ci possède une perfection inégalable. C'est ce que l'on trouve par exemple chez Clément d'Alexandrie, non seulement quand il met en regard le « modelage » réalisé par Dieu et celui des artisans humains pour déprécier l'idolâtrie dont ils sont

283. *Ibid.* 182-183. *Cf.* Gen. 1, 26-29 et 2, 7.

284. *Cf. supra*, chap. IV (II, 1).

285. Gen. 2, 7.

286. *Opif.* 134 (p. 230), que nous venons de citer.

l'origine[287], mais aussi quand il veut souligner la prédilection dont l'homme fait l'objet de la part de Dieu :

« Il est bien naturel que l'homme soit aimé de Dieu, puisqu'il est sa créature, πλάσμα αὐτοῦ. Les autres parties de sa création, Dieu les a faites seulement par un ordre ; l'homme, au contraire, il l'a façonné de ses propres mains et il lui a insufflé quelque chose de particulier, τὸν δὲ ἄνθρωπον δι' αὐτοῦ ἐχειρούργησεν καί τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν[288]. »

Comme on le voit, l'homme trouve sa dignité non seulement dans le fait d'avoir été créé à l'image de Dieu et d'avoir reçu en partage son esprit, mais aussi dans sa condition de créature « modelée » directement par Dieu.

Or c'est quelque chose d'analogue que l'on trouve chez Grégoire de Nazianze. Toutes les fois où il se réfère au corps en l'appelant πλάσμα, c'est pour susciter le respect envers lui, et ce, d'un bout à l'autre de son œuvre. Ainsi exhorte-t-il à ne pas faire d'acception de personnes et à respecter tous les hommes, du fait que tous sont également le πλάσμα de Dieu[289], à ne pas accorder au πλάσμα que sont les richesses plus d'importance qu'au πλάσμα de Dieu[290] ; il considère que le travail de la grâce opéré par le baptême ou par le prêtre s'applique non seulement à l'image divine, mais également au πλάσμα, qu'il s'agit de redresser, de reformer[291] ; c'est à son propre πλάσμα que Dieu vient en aide constamment[292], c'est à lui que s'en prennent les démons[293], c'est lui que le maquillage défigure[294] ; et nous pourrions multiplier encore les exemples. Les seules fois où ce terme, appliqué au corps, ne porte pas aussi vivement de connotation positive, c'est quand il est employé dans un sens technique, où il sert à Grégoire à distinguer entre trois façons d'avoir l'être, par « modelage », comme Adam, par prélèvement comme Ève, ou, comme Seth, par génération, dans le cadre des débats trinitaires, pour indiquer par une analogie que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont consubstantiels même s'ils diffèrent par leur origine[295]. Et quand Grégoire évoque directement la création, il est encore plus explicite, s'appuyant sur deux passages complémentaires de l'Écriture où l'auteur sacré utilise l'image des « mains » de Dieu intervenant dans la formation de l'homme : « Tes mains m'ont façonné, créé », Αἱ χεῖρές

287. *Le Protreptique*, X, 98, 1-3 (SC 2 p. 166).

288. *Le Pédagogue*, I, III, 7, 1 (SC 70 p. 122).

289. Or. 14, 36 (PG 35, 905 C 6) ; 37, 21 (SC 318 p. 314) ; 43, 48 (SC 384 p. 228).

290. Or. 19, 12 (PG 35, 1057 C 11).

291. Or. 2, 73 (SC 247 p. 186) ; 21, 3 (SC 270 p. 114) ; 40, 3 (SC 358 p. 202).

292. Or. 39, 2 (SC 358 p. 104) ; 40, 7 (p. 210).

293. Or. 24, 9 (SC 284 p. 56) ; 39, 7 (SC 358 p. 160-162).

294. Or. 8, 10 (SC 405 p. 264-266).

295. *Cf.* p. ex. Or. 29, 11 (SC 250 p. 198) ; 31, 11 (p. 294) ; 39, 12 (SC 358 p. 176).

σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με, dit Job à son Créateur[296], paroles qui sont l'écho exact du Psaume[297]. La transformation que Grégoire fait subir à ce verset quand il le reprend à son compte est éloquente : l'homme est la créature qui a été « honorée » par l'image et la main de Dieu, χειρὶ Θεοῦ καὶ εἰκόνι τετιμημένος[298]. Les Poèmes font fusionner de même ces différents passages bibliques :

> « Tels furent ses mots, et prenant une partie de la terre nouvellement fixée,
> De ses mains immortelles il constitua ma forme,
> À laquelle alors il donna part à sa propre vie. En elle en effet il introduisit
> Un souffle, qui est un écoulement de la divinité sans forme.
> Et c'est de la terre et d'un souffle que j'ai été fixé, mortel, de l'Immortel
> L'image ; car la nature de l'intelligence domine sur les deux[299]. »

Au total le modelage dont l'homme est l'objet de la part de Dieu, loin d'être une déchéance, fait partie de sa noblesse. Une preuve supplémentaire en est fournie dans le contrepoint que constitue la chute. Il est notable tout d'abord que pour Grégoire l'homme déchu ait besoin de purification non seulement en son corps, mais également dans son âme : l'homme rejoindra le ciel des anges « quand il aura purifié l'esprit et la chair », νόον καὶ σάρκα καθήρας[300]. Et face à Apollinaire, le nœud de son argumentation pour défendre la pleine humanité du Christ, chair, âme et esprit, c'est que ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé et que tout dans l'homme, esprit, âme et corps, a été contaminé par le péché[301]. La chair n'est donc ni le seul, ni même le principal obstacle à la communion avec Dieu et les réalités spirituelles. Mais de plus Grégoire distingue à plusieurs reprises, à l'occasion de commentaires sur la création, le « corps », créé et voulu par Dieu pour l'homme, de la « chair », soumise aux passions et à la mort, conséquence du péché. C'est ainsi que le Discours 38, où

296. Iob 10, 8.

297. Ps. 118, 73.

298. Or. 44, 4 (PG 36, 612 A 10-11) ; *cf.* aussi Or. 39, 13 (SC 358 p. 176) ; 43, 70 (SC 384 p. 282) ; P. I, II, 14, 87 (PG 37, 762) ; II, I, 45, 9-10 (col. 1354).

299. P. I, I, 8, 70-76 (PG 37, 452) = I, II, 1, 92-98 (col. 529) : Ὣς ἄρ' ἔφη, καὶ μοῖραν ἑλὼν νεοπηγέος αἴης, / Χείρεσιν ἀθανάτῃσιν ἐμὴν ἐστήσατο μορφήν, / Τῇ δ' ἄρ' ἑῆς ζωῆς μοιρήσατο. Ἐν γὰρ ἔηκε/ Πνεῦμα, τὸ δὴ θεότητος ἀειδέος ἐστὶν ἀπορρώξ. / Ἐκ δὲ χοὸς πνοίης τε πάγην βροτὸς ἀθανάτοιο / Εἰκών · ἢ γὰρ ἄνασσα νόου φύσις ἀμφοτέροισι. Voir aussi P. I, II, 12, 5-8 (col. 754) ; II, I, 46, 13-18 (col. 1379). *Cf.* par contraste *La Préparation évangélique*, VII, 18, 6 (SC 215 p. 260) : alors même qu'EUSÈBE DE CÉSARÉE concède au corps une certaine dignité en tant qu'œuvre de Dieu (Θεοῦ ἔργον), il réserve à l'âme seule, le maître intérieur, le privilège de recevoir tout l'honneur « parce qu'elle a été honorée par la cause même de toutes choses », ἅτε καὶ πρὸς τοῦ πάντων αἰτίου τετιμημένον.

300. P. I, I, 4, 96 (PG 37, 423) ; *cf.* Or. 27, 3 (SC 250 p. 76).

301. *Cf.* Ep. 101, 32 (SC 208 p. 50), 46-47 (p. 56) ; P. I, I, 10 (PG 37, 464-470).

la corporéité primitive de l'homme apparaît si nettement comme le moyen par lequel Dieu couronne son œuvre créatrice, voit au contraire dans les tuniques de peau dont l'homme se trouve revêtu après la chute « la chair épaissie, mortelle et rebelle », τὴν παχυτέραν σάρκα καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτυπον[302]. Cela sous-entend clairement qu'à l'origine l'homme n'était pas un pur esprit, mais que sa chair était « moins épaisse », et ni mortelle, ni rebelle.

Grégoire partage avec Grégoire de Nysse cette interprétation des tuniques de peau, dans la ligne de la critique adressée par Méthode à Origène, qui voyait en elles le corps terrestre lui-même. Méthode faisait en effet remarquer que c'est avant d'avoir été revêtu des tuniques de peau que l'homme avait péché, si bien que si celles-ci représentent le corps, il fallait renoncer à attribuer à celui-ci la responsabilité du péché[303] ; il en était venu à les identifier non au corps terrestre, mais à la mortalité qui est le propre de la nature animale et à les expliquer par la volonté miséricordieuse de Dieu de ne pas laisser immortelle une créature dominée par le mal[304]. Grégoire de Nysse, lui, distingue à plusieurs reprises le corps, tel que Dieu l'a créé et tel qu'il le recréera à la résurrection, des « tuniques de peau » qui sont pour lui le corps animal, marqué par les passions[305]. Dans le *Discours catéchétique*, la création du corps s'intègre, comme chez Grégoire de Nazianze, dans la volonté divine désireuse de faire participer le monde sensible lui aussi à la connaissance de sa gloire :

> « C'est pourquoi, de l'intelligible et du sensible la nature divine fait paraître au jour le mélange qui correspond à l'homme, comme l'enseigne le récit de la création du monde : "Dieu ayant en effet, dit-il, pris du limon de la terre, il modela l'homme" ; et en déposant en lui sa propre respiration, il insuffla la vie au modelage, afin que soit élevée en compagnie du divin la partie terrestre, ὡς ἂν συνεπαρθείη τῷ θείῳ τὸ γήϊνον, et qu'une grâce unique parcoure, en vertu de leur égale dignité, κατὰ τὸ ὁμότιμον, la création entière du fait de la fusion de la nature d'en bas avec la supracéleste[306]. »

Les tuniques de peau apparaissent en revanche comme une conséquence du péché librement consenti : il s'agit pour Grégoire de Nysse d'une enveloppe extérieure, τῶν ἔξωθεν ἡμῖν ἐπιβαλλομένων ἐστί, surajoutée à la nature humaine, οὐ συμπεφυκὼς τῇ φύσει[307], par laquelle Dieu provoque la dissolution du composé humain entaché par le vice afin de pouvoir le remodeler

302. Or. 38, 12 (SC 358 p. 130) ; *cf.* Gen. 3, 21. Voir de même P. I, I, 8, 112-118 (PG 37, 455).

303. *De resurrectione*, I, 29, 5-6 (GCS p. 260).

304. *Ibid.* I, 39, 5 (p. 285). Cette justification se retrouve chez Grégoire en Or. 38, 12 (SC 358 p. 130).

305. *Cf.* J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 156-164.

306. *Oratio catechetica*, 6 (PG 45, 25 D 8-28 A 5).

307. *Ibid.* 8 (col. 33 C 12-15).

dans sa splendeur première : elle se mêle en effet à ce qui dans l'homme est sensible pour lui communiquer sa mortalité, laissant intacte l'image divine ; de la sorte, l'homme est voué à la dissolution, ce qui permet au Créateur de le remodeler à partir des éléments dégagés de la souillure du vice[308]. Quant à l'âme, elle doit elle aussi se purifier, mais d'une manière correspondant à sa nature, c'est-à-dire par la pratique de la vertu, ou de façon plus radicale dans l'au-delà[309]. Mais comme le dit J. Daniélou, « pour Grégoire la sensibilité ne fait pas partie des tuniques de peau. (...) Du fait que l'homme, par le dessein de Dieu, a une partie sensible, le choix de sa liberté peut le porter et l'a porté en fait vers les biens sensibles. Ce que les tuniques de peau ajoutent, c'est le πάθος que Grégoire distingue bien de l'αἴσθησις, et qui, chez lui, est lié à la nature animale[310] ».

Mais il faut remarquer que Grégoire de Nazianze va plus loin encore que l'évêque de Nysse quand il affirme la bonté du corps et sa contribution à la plénitude de la nature humaine. En effet, ce dernier, du moins en 379, à l'époque de la composition de *La création de l'homme*, inclut la sexualité dans le caractère passible représenté par les tuniques de peau[311]. Cherchant à discerner « comment l'homme, cet être mortel, soumis aux passions et prompt à mourir, est l'image de la nature immortelle, pure et qui est toujours[312] », il distingue pour notre nature une double création, διπλῆ τίς ἐστιν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευή, celle qui « a été conformée à ce qui est divin », πρὸς τὸ θεῖον ὡμοιωμένη, et celle qui a établi la différence des sexes[313] : cette dernière s'avère donc privée de l'image divine, « elle ne regarde plus vers le divin archétype, mais, comme on l'a dit, s'apparente à la nature irrationnelle », οὐκέτι πρὸς τὸ θεῖον ἀρχέτυπον βλέπει, ἀλλὰ καθὼς εἴρηται, τῇ ἀλογωτέρᾳ προσῳκείωται φύσει[314]. Et c'est précisément cette conception négative de la sexualité qui pousse Grégoire de Nysse à essayer de trouver une solution préservant la bonté divine qui ne saurait se manifester à demi ni compenser jalousement l'octroi du bien qu'est l'image par la déchéance que constitue la

308. *Ibid.* (33 D 1-34 C 3).

309. *Ibid.* (33 C 4-9).

310. *Op. cit.*, p. 163.

311. Voir aussi, de la même époque, le *De mortuis* et le dialogue *Sur l'âme et la résurrection* (PG 46, 148 C-149 B), cité par J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 160.

312. *La création de l'homme*, 16 (PG 44, 180 B 12-14) : Πῶς οὖν ὁ ἄνθρωπος, τὸ θνητὸν τοῦτο καὶ ἐμπαθὲς καὶ ὠκύμορον, τῆς ἀκηράτου καὶ καθαρᾶς καὶ ἀεὶ οὔσης φύσεώς ἐστιν εἰκών;

313. *Ibid.* (181 B 1-4).

314. *Ibid.* (185 A 7-9).

différence des sexes[315]. Car l'homme était pour lui destiné à se multiplier comme les anges, sans la chair, jusqu'à atteindre le nombre total prévu dans le plan divin, mais Dieu voyant dans sa prescience qu'il allait pécher, n'a pas voulu pour autant restreindre à nos premiers parents l'espèce humaine et les a faits « homme et femme »[316] :

> « C'est pourquoi il établit dans la nature de ceux qui avaient glissé dans le péché un moyen approprié de s'accroître, et au lieu de la noblesse angélique, il implanta dans l'humanité cette façon de se transmettre la vie les uns aux autres[317]. »

Outre l'illogisme consistant à faire précéder par la création de la sexualité le péché dont elle est censée être une des conséquences, tout en la présentant comme le principe de la concupiscence qui mène au péché[318], cette conception exclut du plan originel de Dieu tant la féminité et la virilité que l'union matrimoniale et l'enfantement charnel.

Or Grégoire de Nazianze ne partage pas ce point de vue. À propos de la naissance du Christ, s'il souligne que la virginité intacte de Marie est un indice de l'œuvre plus haute et plus divine qui s'est réalisée par l'Incarnation, il prend soin en revanche de préciser qu'« il n'y a rien de honteux en elle, car seul est honteux le péché[319] ». S'il répète constamment que la virginité est supérieure au mariage[320], il maintient non moins fermement que le mariage est non seulement une chose bonne[321], mais voulue par Dieu pour l'homme dès sa création. La création de la femme suit sans discontinuité celle de l'homme et il en va de même pour leur attraction mutuelle : c'est toujours par la « main » de Dieu qu'est formée la femme[322], et c'est Dieu aussi qui, « mêlant en leurs cœurs l'attrait, leur accorda à tous deux de se porter l'un vers l'autre[323] ». La seule

315. *Ibid.* (184 A 6-13).

316. *Ibid.* 17 (188 A 1-192 A 2).

317. *Ibid.* (189 D 1-6) : Διὰ τοῦτο τὴν κατάλληλον τοῖς ἐν ἁμαρτίαν κατολισθήσασι τῆς αὐξήσεως ἐπίνοιαν ἐγκατασκευάζει τῇ φύσει, ἀντὶ τῆς ἀγγελικῆς μεγαλοφυΐας τὸν κτηνώδη τε καὶ ἄλογον τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς τρόπον ἐμφυτεύσας τῇ ἀνθρωπότητι. *Cf.* aussi 22 (205 A 2-B 8).

318. *Cf.* B. OTIS, « Cappadocian Thought as a Coherent System », *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), p. 113-115.

319. P. I, I, 9, 65 (PG 37, 461) : Αἶσχος δ' οὐδὲν ἔπεστιν, ἐπεὶ μόνον αἶσχος ἁμαρτάς.

320. *Cf.* p. ex. Or. 8, 8 (SC 405 p. 258) ; 37, 10 (SC 318 p. 292) ; P. I, II, 1, 182-214 (PG 37, 537-538).

321. *Cf.* p. ex. Or. 37, 9-10 (SC 318 p. 290-292) ; 40, 18 (SC 358 p. 234-236).

322. P. I, II, 1, 106 (PG 37, 530).

323. *Ibid.* v. 108-109 :... καὶ φίλτρον ἐνὶ στέρνοισι κεράσας, / Ἀμφοτέροις ἐφέηκεν ἐπ' ἀλλήλοισι φέρεσθαι. *Cf.* aussi Or. 8, 8 (SC 405 p. 258-260).

chose qui ne fait pas partie du plan de Dieu, c'est que l'homme se laisse aller à la « matière immodérée » sans soumettre la sexualité à sa condition de créature spirituelle[324]. Grégoire précise même explicitement un peu plus loin que, même quand l'homme eut péché et fut revêtu des « tuniques de peau », « le couple était pour les hommes une chose excellente, et l'union matrimoniale, nature de la génération humaine, une consolation pour la mort[325] », venant compenser le dommage funeste causé à l'espèce humaine par la chute. Ce n'est que par la suite, quand elle a été déviée de sa fin et asservie à la chair sans être maîtrisée par l'esprit, qu'elle est devenue un vice, que l'Incarnation a dû corriger[326].

Il ressort donc de ces analyses que les réticences de Grégoire par rapport à la condition corporelle de l'homme sont la conséquence directe de la déchéance causée par le péché. Dès lors effectivement, il existe un lien étroit entre la condition pécheresse de l'homme et sa corporéité, dans la mesure où comme telle, celle-ci est un principe de faiblesse qui donne à l'homme une facilité pour tomber[327]. Mais en soi le corps, loin d'être un amoindrissement de la nature humaine, fait partie de sa grandeur. Par le fait d'être πλάσμα, l'homme est non seulement une créature de Dieu, mais lui appartient d'une manière toute spéciale[328]. C'est le péché et non le corps qui lui fait perdre l'harmonie originelle de son être :

> « Mais ce que je crains, ce n'est pas que mon corps, dissous et détruit, disparaisse complètement, mais que le glorieux modelage de Dieu – glorieux en effet quand il marche dans le droit chemin, autant qu'il est méprisable quand il est dans le

324. *Ibid.* v. 110-116 (col. 530-531).

325. *Ibid.* v. 123-124 : Τόφρα δὲ καὶ δυὰς ἦεν ἐν ἀνθρώποισι ἀρίστη/ Καὶ γάμος, ἀνδρομέης γενεῆς φύσις, ἄλκαρ ὀλέθρου. Malgré la similitude de l'expression, on est loin de la résignation de Grégoire de Nysse ne voyant dans la procréation humaine qu'un pis-aller. Le P. I, I, 4, *Sur le monde* va même plus loin en ne faisant pas du tout intervenir le péché à propos de la transmission de la vie. C'est uniquement en vue de « faire présent du bonheur », ὄλβον ὀπάζειν, que Dieu a posé l'homme ici-bas, pour qu'en « répandant la divinité », πηγάζων θεότητα, il fasse que Dieu « domine sur davantage d'êtres / Célestes et soit pour davantage d'entre eux une lumière prodiguant le bonheur » (v. 80-82, PG 37, 422). Voir aussi Or. 37, 9 (SC 318 p. 290).

326. *Ibid.* v. 128-138 (col. 532-533). *Cf.* Or. 24, 8 (SC 284 p. 54).

327. *Cf.* P. I, I, 8, 53-55 (PG 37, 443) et la distinction entre ἄτροπος, δύστροπος, et εὔτροπος, qui définit Dieu, l'ange et l'homme. *Cf.* aussi P. II, I, 46, 3-4 (col. 1378). Le péché originel est toujours présent chez notre auteur comme le fruit de la séduction du diable et de l'immaturité de l'homme : *cf.* Or. 38, 13 (SC 358 p. 128-130), P. I, I, 4, 46-54 (PG 37, 419-420) p. ex.

328. *Cf.* Or. 7, 24 (SC 405 p. 242) : Grégoire s'adresse ainsi à Dieu : « Ô Maître et auteur de toutes choses, et particulièrement du modelage que je suis », Ὦ δέσποτα πάντων καὶ ποιητὰ καὶ διαφερόντως τούτου τοῦ πλάσματος.

> péché, et en qui sont la raison, la loi, l'espérance – ne soit condamné au même déshonneur que les êtres sans raison[329]. »

En ce sens, il nous semble donc qu'il faut modifier quelque peu notre appréciation précédente, qui rangeait Grégoire dans la tradition alexandrine réservant à l'âme seule la dignité d'être à l'image de Dieu[330]. Si ce jugement reste valable pour ce qui est des textes ascétiques de Grégoire, où l'accent est mis davantage sur l'expérience du combat qui se livre en l'homme et qui est rendu plus difficile par les tendances de la chair qui le tire vers le bas, il doit être nuancé en ce qui concerne les autres textes, dans lesquels Grégoire envisage la condition humaine avec une plus grande objectivité, et en particulier telle qu'elle apparaît dans le plan divin. C'est alors plutôt à la tradition irénéenne que se rattache notre auteur, pour laquelle l'homme voulu par Dieu est l'homme fait de corps et d'âme, le corps n'étant pas un obstacle, mais une composante de sa dignité :

> « Au contraire Dieu sera glorifié dans l'ouvrage par lui modelé, ἐν τῷ ἰδίῳ πλάσματι, lorsqu'il l'aura rendu conforme et semblable à son Fils. Car par les mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme, et non une partie de l'homme, qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu, γίνεται ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, ἀλλ' οὐχὶ μέρος τοῦ ἀνθρώπου. Or l'âme et l'esprit peuvent être une partie de l'homme, μέρος τοῦ ἀνθρώπου, mais nullement l'homme, ἄνθρωπος δὲ οὐδαμῶς : l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu, ὁ δὲ τέλειος ἄνθρωπος σύγκρασις καὶ ἕνωσίς ἐστι ψυχῆς τῆς ἐπιδεξαμένης τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς καὶ συγκραθείσης τῇ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πεπλασμένῃ σαρκί[331]. »

Si Grégoire ne va pas aussi loin qu'Irénée en n'assimilant pas les « mains » de Dieu au Fils et au Saint-Esprit, il n'en demeure pas moins que la parenté des perspectives entre les deux auteurs sur ce point est indéniable, et plus encore si l'on considère non seulement la condition originelle de l'homme, mais l'état auquel Dieu le destine. C'est ce que nous allons voir maintenant.

329. Or. 7, 22 (SC 405 p. 238) : Ἐκεῖνο δὲ οὐ δέδοικα μή μοι τὸ σῶμα τοῦτο διαρρυὲν καὶ διαφθαρθὲν παντελῶς οἰχήσεται, ἀλλὰ μή μοι τὸ τοῦ Θεοῦ πλάσμα τὸ ἔνδοξον – ἔνδοξον γὰρ κατορθοῦν, ὥσπερ ἄτιμον ἁμαρτάνον, ἐν ᾧ λόγος, νόμος, ἐλπίς – τὴν αὐτὴν τοῖς ἀλόγοις ἀτιμίαν κατακρίθῃ. Nous avons, pour le besoin de notre propos, traduit ici encore littéralement πλάσμα.

330. *Cf. supra*, chap. IV (II, 1).

331. Irénée, *Contre les hérésies,* V, 6, 1 (SC 153 p. 73) ; *cf.* aussi III, 21, 10 (SC 34 p. 370-372).

2.2. *La spiritualisation du corps*

C'est à cause du péché que l'homme est aux prises avec sa chair, dont il ne parvient pas à se rendre maître, et qu'il souffre. Mais nous ne pouvons toutefois pas simplifier à ce point la position de Grégoire de Nazianze dans la mesure où nous avons pu voir que, même indépendamment du péché, la matérialité constitue en elle-même un principe d'éloignement de Dieu du fait de son altérité par rapport à ce qui est spirituel[332]. La question centrale revient donc, lancinante : pourquoi Dieu a-t-il voulu faire de l'homme un être corporel ?

Pour Origène, il s'agit d'un châtiment éducatif : en leur adjoignant un corps Dieu fait éprouver aux créatures raisonnables, au plus intime de leur être, la portée de leur détournement de lui, tout en leur donnant par là l'occasion de se repentir et de réparer ce méfait. Car lorsque, malgré les difficultés qu'elles rencontrent pour se tourner vers Dieu du fait de leur corporéité, elles persistent néanmoins dans leur décision de ne rechercher que lui, elles se purifient par là de leur négligence et retrouvent petit à petit par leur maîtrise des passions, la vigueur perdue[333]. Mais en soi, la créature raisonnable est faite pour vivre sans corps, autant qu'il est possible à une créature.

Grégoire de Nysse, lui, réserve ce rôle éducatif aux tuniques de peau, qui sont la condition animale du corps. C'est le cas en particulier dans le *De mortuis* où la vie corporelle telle que nous la connaissons apparaît comme « une étape indispensable jusqu'à la restauration de l'état ancien, dans la béatitude », étape qui n'est pas mauvaise en soi puisque « par le corps le libre arbitre est sauvegardé et le retour au bien n'est pas entravé[334] ».

Cette orientation fondamentale selon laquelle « ce n'est pas le corps qui est à la base des maux, mais le libre arbitre qui fait dévier le but, du besoin vers le désir irrationnel[335] », se trouve aussi chez Grégoire de Nazianze lorsqu'il avance que Dieu peut avoir voulu donner à l'homme, à travers le corps, le moyen de faire sien le bien par une conquête positive de ses passions, de telle sorte qu'il mérite par son effort la contemplation à laquelle il aspire[336]. Mais il est à noter que notre auteur s'écarte alors aussi bien d'Origène que de Grégoire de Nysse. Par rapport à ce dernier, c'est dans la corporéité primitive et non dans sa forme animale consécutive au péché, qu'il voit d'emblée un principe de lutte – fidèle

332. *Cf. supra*, chap. IV (I, 2).

333. *Traité des principes*, I, 6, 1-3 (SC 252 p. 194-204), II, 3, 1 (p. 248-250) ; *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.1).

334. M. ALEXANDRE, « Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 10 (1970), p. 40.

335. *Ibid.* p. 41.

336. Or. 2, 7 (SC 247 p. 112) ; 28, 12 (SC 250 p. 124) ; P. I, II, 10, 117-124 (PG 37, 689).

en cela à sa conception d'une matière étrangère aux réalités spirituelles : mais bien sûr cet effort de maîtrise de la corporéité n'était pas destiné par Dieu à être ce combat titanesque et marqué par la défaite qu'il est devenu après la chute. Grégoire d'autre part se sépare d'Origène en ce que, pour avoir une finalité éducative, la création du monde par Dieu ne se présente jamais d'emblée comme une rééducation. Elle n'est en effet pas adventice chez notre auteur, mais essentielle à la condition humaine.

Cependant Grégoire ne se limite pas à donner une réponse unique à la question de la raison d'être du corps humain, mais propose tout un éventail de possibles justifications. Toutefois la plupart d'entre elles continuent de se fonder sur l'idée que le corps, étant étranger à l'esprit, est uni à l'âme pour que l'homme souffre : rendre raison de lui va donc de pair avec l'intention avouée de ne pas rendre Dieu responsable d'un mal, c'est pourquoi Grégoire lui aussi met l'accent sur la portée pédagogique de la corporéité. Outre la raison que nous venons de voir, il en invoque d'autres. En dotant l'homme d'un corps, Dieu peut avoir voulu lui enseigner à apprécier à sa juste valeur la possession de Dieu à laquelle il aspire. En effet le prix qu'on attache aux choses est proportionnel à l'effort requis pour leur acquisition : « et de la sorte, ne pas avoir le bienfait à portée de la main devient un bienfait, pour ceux du moins qui ont du bon sens[337] ». Dieu peut aussi avoir voulu la souffrance liée à la lutte contre les passions du corps pour préserver l'homme de la vaine gloire et de l'ambition démesurée, fatale à Satan, de s'égaler à lui : l'expérience de la difficulté à maîtriser le corps, en le maintenant humble, devient ainsi un bouclier contre l'orgueil et protège l'homme « de tomber par suite de son élévation, chute la plus pitoyable de toutes[338] ».

Mais de plus, il apparaît dans l'œuvre de Grégoire un autre élément d'explication de la condition corporelle de l'homme. À deux reprises en effet notre auteur suggère que Dieu a voulu unir un corps à l'âme humaine non seulement pour le bien de celle-ci, mais également pour le bien du corps qui, travaillé par l'âme, peut espérer avoir part lui aussi à la divinisation promise à l'homme. Dès 362 il affirme que le corps a été donné à l'homme pour que l'âme puisse faire sien le bien et de la sorte mériter la gloire à laquelle elle est appelée, mais qu'il existe aussi une autre raison :

337. Or. 28, 12 (SC 250 p. 124) : ... καὶ οὕτως εὐεργεσία καθίσταται τὸ μὴ πρόχειρον τῆς εὐεργεσίας, τοῖς γε νοῦν ἔχουσι.

338. *Ibid.* : ... καὶ πίπτειν ἐκ τῆς ἐπάρσεως, πτῶμα πάντων ἐλεεινότατον. *Cf.* aussi Or. 14, 7 (PG 35, 865 C 3-D 1) ; 38, 11 (SC 358 p. 126) ; P. I, I, 4, 84-88 (PG 37, 422). Notons que cette explication, valable pour l'homme, ne fait que déplacer la question : car alors, pourquoi Dieu n'a-t-il pas voulu préserver Satan de l'orgueil en le dotant lui aussi d'un corps ? IRÉNÉE, lui, propose cette explication sans mentionner le diable (*Cf. Contre les hérésies*, V, 3, 1, SC 153 p. 42-44).

« L'autre motif, c'était de voir l'âme attirer à elle et élever l'élément inférieur, en le dégageant peu à peu de son épaisseur, afin que l'âme fût pour le corps ce que Dieu est pour elle, éduquant elle-même cette matière qui est à son service et familiarisant avec Dieu sa compagne d'esclavage[339]. »

On le voit, c'est non seulement l'âme qui sort grandie de cette union – puisque Dieu l'appelle à l'imiter dans sa tâche d'attirer l'homme à lui –, mais le corps lui-même devient ainsi apte à être divinisé. Cette matière totalement étrangère, πάντη ξένην, à Dieu[340] est alors métamorphosée au point de devenir apparentée, comme l'esprit, à Dieu, οἰκειώσασα Θεῷ.

De même, tel est le but du cheminement ascétique que Grégoire présente comme le développement du plan de Dieu sur l'homme : par l'observation de la loi et l'attachement aux réalités spirituelles, celui-ci parvient peu à peu à « entraîner de nouveau la terre vers le ciel », Ἕλκων δὲ τὸν χοῦν ἔμπαλιν πρὸς οὐρανόν, et ainsi à « devenir Dieu », Θεὸς γενέσθαι, pour prix de ses efforts[341]. Cette prise de position est ici d'autant plus frappante qu'elle figure à la suite du récit de la création où Grégoire a présenté une nouvelle fois la matière et l'esprit comme deux réalités étrangères l'une à l'autre[342].

Le corps n'est plus dès lors le poids que l'homme doit traîner malgré lui, ni ne se réduit à être la pierre de touche de la vigueur de l'âme dans son orientation vers le bien, mais il devient une partie intégrante de l'homme, appelé tout entier à l'union divinisante avec son Auteur : en vertu de son union intime avec l'âme, le corps lui-même est rendu apte à participer à cette divinisation. C'est ainsi par exemple que Grégoire interprète la manifestation du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe lors du baptême du Christ[343] :

« En se laissant voir corporellement, elle honore en effet le corps, du fait que lui aussi est Dieu par la divinisation, ἐπεὶ καὶ τοῦτο τῇ θεώσει Θεός[344]. »

339. Or. 2, 17 (SC 247 p. 112) : ἑτέρου δὲ ὡς ἂν καὶ τὸ χεῖρον ἑλκύσειε πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἄνω θείη λύσασα κατὰ μικρὸν τῆς παχύτητος, ἵν' ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχὴ σώματι γένηται παιδαγωγήσασα δι' ἑαυτῆς τὴν ὑπηρέτιν ὕλην καὶ οἰκειώσασα Θεῷ τὸ ὁμόδουλον.

340. Or. 38, 10 (SC 358 p. 124) ; *cf. supra*, chap. IV (I, 2).

341. P. I, II, 10, 134-143 (PG 37, 690) ; *cf.* aussi II, I, 1, 465-466 (col. 1004-1005).

342. *Ibid.* v. 98-108 (col. 687-688).

343. *Cf.* Mt 3, 16.

344. Or. 39, 16 (SC 358 p. 184) ; *cf.* aussi la formule de Grégoire pour évoquer la création de l'homme : « la terre qui a été spiritualisée par l'image divine », ὁ χοῦς ὁ θείᾳ πνευματωθεὶς εἰκόνι (P. I, II, 18, 14 (PG 37, 787).

Comment alors ne pas rappeler l'analyse incisive d'Irénée, dirigée contre les gnostiques qui voyaient dans l'« homme spirituel » dont parle saint Paul[345] un être dépouillé d'âme et de corps, opposant ainsi les « pneumatiques » aux « psychiques » et aux « hyliques » ? Irénée y montre que sans corps ou sans âme, il n'y a pas d'homme, mais seulement une partie de l'homme, ou quelque chose d'autre que l'homme. Il conclut ainsi son raisonnement :

« Car la chair modelée, à elle seule, n'est pas l'homme parfait : elle n'est que le corps de l'homme. L'âme, à elle seule, n'est pas davantage l'homme : elle n'est que l'âme de l'homme, donc une partie de l'homme. L'Esprit non plus n'est pas l'homme : on lui donne le nom d'Esprit, non celui d'homme. C'est le mélange et l'union de toutes ces choses qui constitue l'homme parfait, ἡ δὲ σύγκρασις καὶ ἕνωσις τούτων ἁπάντων τὸν τέλειον ἄνθρωπον ἀπειργάσατο[346]. »

Et c'est en vertu de cette union et de ce mélange qu'un peu plus haut il affirmait sans ambages l'aptitude de la chair à être vivifiée par Dieu, dans le but de démontrer la possibilité de la résurrection des corps :

« La chair se trouvera capable de recevoir et de contenir la puissance de Dieu puisqu'au commencement elle a reçu l'art de Dieu »,
Εὑρεθήσεται δὲ καὶ δεκτικὴ ἅμα καὶ χωρητικὴ ἡ σὰρξ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, ἥτις τὴν ἀρχὴν ἀπεδέξατο τὴν τέχνην τοῦ Θεοῦ[347].

Car la vie elle-même est une participation à Dieu, qui peut être accrue en devenant vie éternelle

« Si cette vie temporelle, bien moins vigoureuse que l'éternelle vie, est néanmoins assez puissante pour rendre vivants nos membres mortels, pourquoi la vie éternelle, qui est plus efficace, ne vivifierait-elle pas la chair déjà exercée et accoutumée à porter la vie[348] ? »

C'est ainsi qu'il aboutit à la conclusion que la chair est capable de participer aussi à la vie divine :

« Si donc Dieu est capable de donner la vie à l'ouvrage par lui modelé et si la chair est capable de recevoir cette vie, qu'est-ce qui empêche encore la chair d'avoir part à l'incorruptibilité, qui n'est autre qu'une vie longue et sans fin octroyée par Dieu[349] ? »

345. 1 Co 2, 15 ; 3, 1.

346. *Contre les hérésies*, V, 6, 1 (SC 153 p. 79).

347. *Ibid.* V, 3, 2 (p. 47).

348. *Ibid.* V, 3, 3 (p. 53).

349. *Ibid.* (p. 55) : Καὶ τοῦ Θεοῦ οὖν δυνατοῦ ὄντος ζῳοποιεῖν τὸ πλάσμα τὸ ἑαυτοῦ καὶ τῆς σαρκὸς δυναμένης ζῳοποιεῖσθαι, τί λοιπὸν τὸ κωλῦον αὐτὴν μετέχειν τῆς ἀφθαρσίας, ἥτις ἐστὶ μακρὰ καὶ ἀτελεύτητος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διδομένη ζωή ;

La création apparaît alors comme les prémices ou le germe de l'état définitif que Dieu a prévu pour l'homme et non comme une situation de rupture destinée à être surmontée[350]. Ce qui doit être surmonté, c'est la résistance, devenue rébellion, de la matière : mais au terme de cet effort, la matière n'est pas abolie, mais devenue totalement docile à l'esprit, de telle sorte que non seulement elle ne s'interpose plus entre lui et la lumière divine, mais est elle-même rendue apte à être pleinement baignée par celle-ci. Il nous semble que c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'itinéraire spirituel que propose Grégoire dans le Discours 39 :

> « En effet, là où il y a crainte, il y a observation des commandements ; là où il y a observation des commandements, il y a purification de la chair, σαρκὸς κάθαρσις, ce nuage qui fait écran devant l'âme et ne laisse pas voir dans sa pureté le rayon divin ; là où il y a purification, il y a illumination, οὗ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψίς, et l'illumination, c'est le rassasiement du désir chez ceux qui tendent vers les réalités les plus grandes, ou la réalité la plus grande, ou celle qui surpasse toute grandeur[351]. »

Si le lexique reste platonicien, la méthode, elle, ne l'est plus : c'est la fidélité à la loi divine et non l'affranchissement des sens qui donne accès à l'illumination. Ce passage suggère que la pleine lumière peut parvenir à l'âme non pas tant par la suppression du nuage – l'abolition du corps par la mort – que par sa purification ; ou, si l'on veut filer la métaphore de la lumière, que la chair n'est pas de soi inapte à devenir transparente et à laisser passer purement la lumière divine.

Cette interprétation peut d'ailleurs être corroborée par plusieurs analyses que Grégoire fait de l'humanité rachetée. Ainsi distingue-t-il dans le Discours 40 trois naissances, qui sont comme trois étapes vers une spiritualisation achevée. La première, « liée à la nuit, à l'esclavage et aux passions », est la naissance naturelle ; la deuxième qu'est le baptême, se caractérise, en contraste avec celle-ci, par « la clarté, la liberté et l'affranchissement des passions » « en ôtant le voile qui nous enveloppe depuis que nous sommes engendrés et en nous ramenant vers la vie d'en haut », πᾶν τὸ ἀπὸ γενέσεως κάλυμμα περιτέμνουσα καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσα[352]. Le « voile » qui ne peut pas ne pas rappeler les désignations de la chair[353], est de toute évidence

350. *Cf.* B. OTIS, « Cappadocian Thought as a Coherent System », p. 100, à propos de la tradition irénéenne : « Flesh is deified : its mortal and *genetic* quality is transformed by immortal and *agenetic* deity. The idea of an immortal and immaterial soul-substance is minimized (though usually not denied) in this tradition : the problem is not to release soul from the bodily prison, but to immortalize the body itself. »

351. Or. 39, 8 (SC 358 p. 164).

352. Or. 40, 2 (SC 358 p. 200).

353. *Cf. supra*, chap. IV (II, 1, début).

ici non pas le corps comme tel, mais la chair en tant que liée au péché. Quant à la troisième naissance, celle de la résurrection, elle présente les traits suivants :

> « Elle réunit en un instant tout le modelage, destiné à être présenté au Modeleur et à rendre compte de son esclavage et de sa conduite d'ici-bas, qu'il ait suivi seulement la chair, ou qu'il se soit élevé avec l'Esprit et ait respecté la grâce du remodelage[354]. »

Le contraste est net entre la « chair », opposée à l'Esprit et à la grâce, et le corps, modelé et remodelé par Dieu. Dans l'eschatologie, le corps subsiste, il s'agit du même corps que celui qui a été créé à l'origine, mais il est cette fois redevenu conforme à l'Esprit. Ainsi le Christ, une fois ressuscité et vainqueur du péché, mystérieusement, « n'est plus chair, mais il n'est pas sans corps », οὐκέτι μὲν σάρκα, οὐκ ἀσώματον δέ, et pour des raisons connues de lui seul, il a un corps « plus semblable à Dieu », θεοειδεστέρου σώματος[355].

Il ne s'agit pas là chez Grégoire d'affirmations isolées, car dès la mort de Césaire, à la fin de 368 ou au début de 369, il justifie par un raisonnement explicite le recouvrement du corps lors de la résurrection : après un intervalle où l'âme, libérée des liens du corps, a déjà pu jouir de la pleine vision de Dieu,

> « peu de temps après, elle reprend la chair, sa parente, τὸ συγγενὲς σαρκίον, avec qui elle méditait sur les choses de là-bas, don de la terre qui l'avait donnée et à qui elle avait été confiée, d'une façon que connaît le Dieu qui les unit et qui les sépara, et elle lui fait partager l'héritage de la gloire de là-bas, τούτῳ συγκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης. Et de même qu'elle avait participé à ses souffrances à cause de son union intime avec elle, de même lui donne-t-elle une part de ses plaisirs, puisqu'elle l'a tout entière assimilée en elle-même et ne fait qu'un avec elle : un seul esprit, une seule pensée, un seul dieu, la vie ayant absorbé ce qui était mortel et périssable, καὶ καθάπερ τῶν μοχθηρῶν αὐτοῦ μετέσχε διὰ τὴν συμφυΐαν, οὕτω καὶ τῶν τερπνῶν ἑαυτῆς μεταδίδωσι, ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα καὶ γενομένη σὺν τούτῳ ἓν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός, καταποθέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ ῥέοντος[356]. »

Il est impossible de s'y tromper : le lexique est bien celui de la participation platonicienne, précisément le même que celui qu'utilisent constamment les Pères, et Grégoire lui aussi, pour évoquer la divinisation de l'âme, son

354. Or. 40, 2 (SC 358 p. 200) : ... πᾶν τὸ πλάσμα συνάγουσα ἐν βράχει τῷ πλάστῃ παραστησόμενον καὶ λόγον ὑφέξον τῆς ἐνταῦθα δουλείας καὶ πολιτείας, εἴτε τῇ σαρκὶ μόνον ἐπακολούθησεν, εἴτε τῷ Πνεύματι συνανῆλθε καὶ τὴν χάριν ᾐδέσθη τῆς ἀναπλάσεως. Nous avons à dessein traduit littéralement les termes exprimant l'idée de modelage.

355. *Ibid.* 45 (p. 306).

356. Or. 7, 21 (SC 405 p. 234) ; *cf.* aussi Or. 14, 6 (PG 35, 805 A 11-B 4).

assimilation à Dieu : mais il est ici appliqué au corps, entraîné avec l'âme et par l'âme dans la divinisation à laquelle Dieu destine l'homme tout entier.

L'on peut penser que Grégoire reprend ici l'idée origénienne d'une matière totalement spiritualisée, celle dont la créature, comme telle, ne saurait se défaire, mais qui peut parvenir à être tellement affinée qu'elle ne suppose plus aucun obstacle pour l'esprit. Origène récapitule en effet ainsi sa deuxième hypothèse sur l'état final des créatures raisonnables :

> « ... ou bien cependant que tout sera soumis au Christ et par le Christ à Dieu, avec qui les natures raisonnables formeront un seul esprit *(unus spiritus)*, puisqu'elles sont des esprits, la substance corporelle elle-même associée à des esprits excellents et très purs brillera, changée dans un état éthéré selon la qualité ou les mérites de ceux qui l'assument *(tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumentium uel qualitate uel meritis in aetherium statum permutata)*, d'après cette parole de l'Apôtre : "Nous aussi nous serons changés[357]". »

L'on voit bien ici l'analogie entre la divinisation de l'esprit en vertu de son union achevée avec Dieu et la spiritualisation du corps sur laquelle se répercute, en vertu de son union avec la nature raisonnable, la métamorphose de celle-ci.

Mais de plus, du fait que pour Origène le corps constitue pour ainsi dire l'instrument par lequel l'âme peut être rééduquée et réorientée vers Dieu, il s'établit un lien indissoluble entre la conversion totale de celle-ci et la spiritualisation de celui-là :

> « Et puisque, sans aucun doute, notre instruction qui s'opère dans le corps *(nostra haec in corpore eruditio)* est prolongée assez longtemps, à savoir jusqu'à ce que ces corps eux-mêmes qui nous enveloppent méritent l'incorruption et l'immortalité *(usque quo ipsa corpora nostra... incorruptionem immortalitatemque mereantur)* par la Parole de Dieu, sa Sagesse et sa parfaite Intelligence, il est écrit "Il faut que ce qui est corruptible revête l'incorruption et ce qui est mortel l'immortalité"[358]. »

Or nous avons vu que tous ces éléments se retrouvent chez Grégoire : la fonction pédagogique voulue par Dieu dans l'union du corps et de l'âme, le travail de celle-ci sur celui-là, à la fois comme moyen pour elle d'acquérir de la vigueur et comme processus de spiritualisation du corps, la perspective finale d'un corps laissant passer totalement la lumière de l'esprit et de Dieu. Mais nous pouvons aussi mesurer la façon dont Grégoire a retravaillé la pensée d'Origène à propos des rapports de l'esprit et de la matière. Il n'y a pas chez lui d'homogénéité totale parmi les créatures raisonnables, et tandis que les anges n'ont

357. *Traité des principes*, II, 3, 7 (SC 252 p. 272). *Cf.* 1 Co 15, 52.

358. *Ibid.* II, 3, 2 (p. 254-256). *Cf.* 1 Co 15, 53.

jamais rien à voir avec quelque matière que ce soit[359], les hommes, eux, n'ont pas un corps surajouté à leur esprit : le corps fait partie de leur nature et est appelé, dès avant la chute, à être spiritualisé par l'âme, elle-même divinisée par son union avec Dieu. Chez Origène, la cohabitation initiale ou finale de créatures angéliques et de créatures humaines s'avère être impossible : ou bien l'incorporéité absolue des créatures est possible et l'on n'a pour ainsi dire plus que des anges ; ou bien la créature, comme telle, requiert d'être associée à un corps et l'on n'a plus que des hommes – et encore, c'est à peine si l'on peut qualifier d'homme un être essentiellement rationnel pour qui le corps est un accompagnement nécessaire, certes, mais jamais pleinement intégré à la rationalité, qui demeure ce par quoi seul la créature se définit[360]. Nous pouvons dire que Grégoire, tout en respectant la dichotomie platonicienne entre le sensible et l'intelligible, parvient à intégrer davantage la matérialité à l'ordre divin du monde puisqu'elle apparaît chez lui comme voulue positivement par Dieu : loin de se limiter à être un principe compromettant l'intégrité des créatures spirituelles, elle révèle en l'homme sa capacité à recevoir l'influence de l'esprit. Or nous allons voir que Grégoire étend, précisément grâce à l'homme, au monde sensible tout entier cette possibilité.

3. *Vers la spiritualisation du monde sensible*

3.1. *La portée cosmique de la création de l'homme*

Si l'on se reporte au passage central du Discours 38 où Grégoire expose la création de l'homme[361], on découvre non seulement que sa corporéité est un bien voulu par Dieu et inscrit au plus profond de la nature humaine, mais qu'en créant l'homme, Dieu mène aussi à son achèvement la production du monde. En effet, ce qui caractérise la création divine jusqu'à l'avènement de l'homme, c'est le contraste entre deux mondes, tous deux dotés d'une harmonie admirable, mais dont l'un, le monde intelligible, est apparenté à Dieu tandis que l'autre, le monde sensible, lui reste par nature totalement étranger. Chacun reste donc dans son ordre sans interférer avec l'autre pour manifester la gloire du Créateur. C'est alors qu'intervient la création de l'homme, que Grégoire présente comme

359. *Cf. supra*, chap. II (II, 2).

360. *Cf.* J. RIUS-CAMPS, « La suerte final de la naturaleza incorpórea según el *Peri Archon* de Orígenes », *Studia Patristica* 14 (1976), p. 69, où il distingue entre la nature noétique, créée primordialement, προηγουμένως, du monde corporel créé comme conséquence, παρακολουθητικῶς, de la chute des esprits.

361. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124). Le passage est cité *supra*, chap. IV (II, 2.1, début).

essentiellement orientée vers l'unification de ces deux mondes – la fusion des deux, κρᾶμα ἐξ ἀμφοτέρων, le mélange des contraires, μῖξις τῶν ἐναντίων – par lequel éclatent dans toute leur splendeur la sagesse divine, sa magnificence et sa bonté :

> « Alors, voulant manifester tout cela, le Verbe Artisan organise aussi un être vivant un, composé des deux, je veux dire la nature invisible et la nature visible : l'homme »,
> Τοῦτο δὴ βουληθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι Λόγος καὶ ζῶον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον[362].

D'emblée, l'existence de l'homme prend donc une ampleur universelle. Avec elle, Dieu porte à son sommet sa puissance créatrice : sa gloire qui brillait dans les anges par la splendeur de leur nature, puis s'était révélée de façon déconcertante par la production d'un monde tout à fait étranger à l'esprit et pourtant splendide, éclate maintenant dans une créature qui unit prodigieusement en soi ces deux extrêmes que sont la matière et l'esprit. Mais de ce fait, l'avènement de l'homme acquiert une portée cosmique : les deux mondes qui jusqu'alors existaient séparément, se trouvant unifiés en lui, en viennent par là à ne plus en constituer qu'un seul : le système des réalités intelligibles et des choses sensibles. Le glissement opéré sur l'acception du mot κόσμος est à cet égard éloquent : on passe du monde intelligible, νοητὸς κόσμος, auquel s'adjoint le deuxième monde, δεύτερον κόσμον, qu'est le monde sensible, à la représentation de l'homme, mixte de sensible et d'intelligible, non pas comme un troisième monde, mais comme un deuxième, οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, – signe sans équivoque que les deux mondes précédemment évoqués séparément ont bel et bien fusionné pour n'en faire plus qu'un[363]. L'homme lui-même acquiert de ce fait la dignité maximale, puisqu'il devient la réplique en miniature de l'univers entier, ou la créature totale, « grand dans sa petitesse », ἐν μικρῷ μέγαν[364]. Enfin, la création de l'homme rehausse incommensurablement le statut du monde matériel : jusqu'alors peuplé de bêtes brutes et d'objets inanimés, il s'ouvre par là tout à coup à l'esprit et trouve accès à la connaissance de son Créateur et à la communion avec lui – ici encore, la dimension de l'homme, et cette fois plus particulièrement sa mission, prend une ampleur cosmique[365].

362. *Ibid.*

363. *Ibid.* 10-11 (p. 122-124).

364. *Ibid.* 11 (p. 124).

365. *Cf.* P. I, I, 8, 64-69 (PG 37, 451-452) = I, II, 1, 83-91 (col. 687-688).

Notre auteur partage ici avec Grégoire de Nysse une conception très proche. Ce dernier donne lui aussi comme raison de la création de l'homme la volonté divine de ne pas priver le monde sensible, domaine des anges, de la présence de l'esprit. La séparation est au départ totale entre les deux ordres de la création, δίχῃ διῃρημένης τῆς κτίσεως πάσης, et « tout est divisé en deux, c'est-à-dire d'un côté le sensible et de l'autre ce qui se laisse contempler à l'intelligence », εἰς δύο τοίνυν ταῦτα διῃρημένων πάντων τῶν ὄντων εἴς τε τὸ αἰσθητὸν λέγω, καὶ εἰς τὸ κατ' ἔννοιαν θεωρούμενον[366]. Mais la terre, le plus brut des éléments, risque alors de n'avoir aucune part à l'état intelligent et incorporel, τελείως ἄμοιρός τε καὶ ἀπόκληρος ἡ γῆ τῆς νοερᾶς τε καὶ ἀσωμάτου διαγωγῆς[367]. C'est pour pallier cet inconvénient que la Providence

> « modèle autour de la substance intelligente et divine de l'âme la partie terrestre, afin que par son union intime avec l'élément pesant et corporel l'âme vive conformément à l'élément de la terre, qui n'est pas sans avoir quelque chose d'apparenté et de connaturel avec la substance de la chair[368] ».

De la sorte, non seulement la nature spirituelle trouve à séjourner dans le sensible, mais un autre but est également atteint :

> « que dans toute la création, à travers la nature intelligente (διὰ τῆς νοερᾶς φύσεως), soit glorifiée la puissance qui siège au-dessus de l'univers, et que les êtres célestes et les êtres terrestres soient joints les uns aux autres (τῶν τε ἐπουρανίων καὶ τῶν ἐπιχθονίων... ἀλλήλοις... συναπτομένων) au moyen du même acte (c'est-à-dire le fait de regarder vers Dieu) en vue du même but[369]. »

Nous avons bien, comme chez Grégoire de Nazianze, l'idée qu'avec l'homme l'esprit parvient à passer dans la matière et qu'ainsi s'opère la conjonction (ἀλλήλοις συναπτομένων) de deux domaines jusqu'alors indépendants, en vue de la plus grande gloire de Dieu. Le texte parallèle du *Discours catéchétique* ne fait que confirmer cette conception, en précisant de plus que jusqu'à l'avènement de l'homme, le sensible et l'intelligible étaient non seulement séparés, mais contraires (ἐναντίων[370]).

366. *De infantibus* (PG 46, 172 D 10-173 A 10).

367. *Ibid.* (173 B 6-8).

368. *Ibid.* (173 B 9-14) : τῇ νοερᾷ τε καὶ θείᾳ τῆς ψυχῆς οὐσίᾳ τῆς γηΐνης μοίρας περιπλασθείσης, ὡς ἂν πρὸς τὸ ἐμβριθές τε καὶ σωματῶδες συμφυΐᾳ καταλλήλως ἡ ψυχὴ τῷ στοιχείῳ τῆς γῆς ἐμβιοτεύοι, ἐχούσης τι πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον.

369. *Ibid.* (B 14-C 4).

370. *Oratio catechetica*, 6 (PG 45, 25 B 14) et tout le chapitre. *Cf.* J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 83.

D'autre part, chez les deux Grégoire, nous la trouvons exprimée sous une autre forme, en partant cette fois non des deux extrêmes opposés mais des deux créatures rationnelles apparentées que sont l'ange et l'homme : mais alors que l'ange vit dans un domaine approprié à sa condition spirituelle, l'homme, lui, qui participe par son corps au terrestre, doit vivre ici-bas. Là encore, le but visé est le même : il s'agit d'apparenter toute la création avec elle-même, πᾶσαν πρὸς ἑαυτὴν οἰκειοῦντος τὴν κτίσιν, en évitant de priver tant la terre des réalités célestes que le ciel des réalités terrestres, et en faisant partager à la chair l'habitation du ciel à laquelle l'âme est destinée du fait que celle-ci aura partagé avec elle l'habitation terrestre[371]. C'est une orientation analogue que nous trouvons dans le Poème I, I, 4, *Sur le monde* : même si la spiritualisation du monde sensible et de la chair n'est pas évoquée aussi explicitement, Grégoire de Nazianze considère lui aussi que l'homme a été placé ici-bas pour « répandre la divinité », πηγάζων θεότητα, et faire que Dieu « règne sur davantage d'êtres célestes », ὅπως πλεόνεσσιν ἀνάσσῃ – sans doute faut-il l'entendre de la propagation de l'espèce humaine[372], mais on pourrait aussi y voir précisément la spiritualisation du monde matériel, qui de terrestre devient céleste. Le Poème se conclut sur l'évocation de la destinée céleste de l'homme, appelé à rejoindre le ciel des anges : mais il n'est fait aucune allusion alors à une éventuelle transformation du monde sensible[373].

Il nous semble toutefois nécessaire d'introduire une nuance entre la pensée de Grégoire de Nazianze et celle de Grégoire de Nysse sur le point précis de l'unification de l'univers réalisée par la création de l'homme. Chez le second en effet la distinction entre notre monde et celui des anges s'exprime par l'opposition du κόσμος avec ce qui est ὑπερκόσμιος. J. Daniélou fait remarquer sa « rigoureuse cohérence » dans l'emploi de ce terme, appliqué constamment et exclusivement au domaine angélique[374]. Or cela va de pair avec le rejet de l'homme considéré comme microcosme. Le traité *Sur la création de l'homme* fait preuve à ce sujet d'un certain mépris parce que, dit-il, c'est sous-estimer par là la dignité d'une créature qui, loin de se réduire à être un assemblage des quatre éléments, n'est rien moins que l'image de Dieu ; un cousin ou une souris pourraient bien mieux prétendre être des microcosmes dans la mesure où, étant des animaux, ils forment, eux, un monde composé exclusivement à partir des quatre éléments[375]. Cette attitude dépréciative n'est pas généralisée dans son œuvre, et il reprend ailleurs à son compte l'image du

371. *De oratione dominica*, 4 (PG 44, 1165 B 10-D 2).

372. *Cf.* une formulation analogue en P. II, II, 5, 65-67 (PG 37, 1526), cette fois sans ambiguïté possible.

373. P. I, I, 4, 81 et tout le passage v. 77-100 (PG 37, 422-423).

374. *Op. cit.*, p. 75 et l'analyse détaillée de la notion p. 75-79.

375. Chap. 16 (PG 44, 177 D 9-180 A 15).

microcosme, par exemple dans son *Commentaire sur les Psaumes*, en soulignant la consonance entre l'harmonie du monde et celle du corps humain[376]. Mais dans l'un et l'autre cas, le macrocosme auquel il s'agit de comparer l'homme, se réduit au monde visible. Par conséquent, s'il est vrai que la présence de l'homme dans le monde sensible permet d'ouvrir celui-ci à l'esprit et unifie les deux domaines en réduisant leur hétérogénéité et en les associant dans une même glorification du Créateur, l'on ne peut pas parler pour autant de leur unification en un même monde[377]. Chez Grégoire de Nazianze en revanche, comme chez Origène[378], il existe l'idée explicite d'un monde unique composé des êtres sensibles et des êtres intelligibles, dont l'homme-microcosme est la reproduction en petit, comme nous l'avons vu[379]. Mais c'est que pour lui les anges eux aussi forment un « monde », tandis que le qualificatif d'ὑπερκόσμιος, employé sept fois seulement dans toute son œuvre, est réservé à Dieu et aux réalités divines[380]. L'unification de tout le créé semble donc aller plus loin chez notre auteur.

Cependant, l'aspect sur lequel Grégoire insiste le plus, c'est, comme Grégoire de Nysse, celui de l'imprégnation du monde sensible par l'esprit du fait de la création de l'homme. Notons que l'ordre imposé par Dieu à l'univers constitue déjà un premier pas vers son appropriation au domaine intelligible, dans la mesure où la tendance à la dissolution, propre à la matière, était contenue par la Providence divine de manière à faire subsister une harmonie admirable[381]. Mais avec l'homme, l'esprit en arrive à communiquer *de l'intérieur* son ordre au monde matériel. Il est frappant de voir que lorsque Grégoire invite son auditoire à admirer, parmi les merveilles de la création, celle que constitue l'homme, un point sur lequel il insiste longuement est toujours celui de l'instauration d'une communication spirituelle au sein du sensible. C'est le thème qu'aborde le Discours 28 immédiatement après avoir rappelé que l'homme est cette union prodigieuse des contraires :

376. *In Psalmos*, 3 (PG 44, 440 C 1-12).

377. *Cf.* R. Gillet, « L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de S. Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 6 (1962), p. 64 : « La nature angélique appartient avant tout au plan de l'esprit, la nature humaine à deux plans à la fois, celui de l'esprit et celui de la matière, celui du monde sensible et celui du monde intelligible. » Seulement, « le corps seul est à l'image du monde comme l'âme seule est à l'image de Dieu ».

378. *Traité des principes*, II, 3, 6 (SC 252 p. 264-266). *Cf. supra*, chap. IV (I, 1). Grégoire de Nysse ici encore se rattacherait donc plutôt à Philon.

379. *Cf. supra*, chap. IV (I, 1, *in fine*).

380. *Cf.* Or. 4, 87 (SC 309 p. 218) ; 6, 22 (SC 405 p. 176) ; 10, 1 (p. 318) ; 18, 35 (PG 35, 1032 C 4) ; 38, 4 (SC 358 p. 110) ; 39, 14 (p. 178) ; 43, 45 (SC 384 p. 222).

381. *Cf. supra*, chap. I (I, 1 et 2), chap. IV (I, 1 et 2 *in fine*).

> « Comment l'âme circule-t-elle à travers le corps ? Comment donne-t-elle la vie et participe-t-elle aux passions ? Comment l'esprit est-il à la fois dans des limites et sans borne, restant en nous et parcourant toutes choses dans un élan et un épanchement rapides ? Comment, grâce à la parole, est-il perçu et se communique-t-il, chemine-t-il dans l'air et entre-t-il au milieu des choses ? Comment est-il en communication avec les sens et se recueille-t-il en s'éloignant des sens[382] ? »

C'est là un écho abrégé du Discours 32, prononcé au début de son séjour à Constantinople, qui s'achève par une série de questions difficiles adressées à celui qui se targue de pouvoir discuter de théologie. Parmi les faits qui retiennent l'admiration de Grégoire figurent là encore l'aptitude de l'esprit à circuler partout sans bouger de place, son entrée en contact avec l'extérieur à travers les sens[383], les échanges entre les différentes facultés (intelligence, raison, mémoire) à la fois dans l'homme et entre les hommes, « la façon dont le corps est nourri par l'âme et l'âme participe aux passions par le moyen du corps[384] », « comment les passions impriment leurs marques sur les corps, quelle prééminence exerce la raison, et comment elle dirige tout cela et adoucit les passions ; comment ce qui est incorporel est dominé par le sang et le souffle, et comment la défection de ces éléments cause le départ de l'âme[385] ».

Mais de plus, cette communication entre l'esprit et la matière ne se cantonne pas à l'intérieur du créé, dans la mesure où dès l'origine, c'est sa propre lumière que Dieu cherche à transmettre à ses créatures[386]. L'homme est créé non seulement spirituel, mais comme un être « à l'image de Dieu », appelé par conséquent à la pleine conformité avec le Modèle : sa vocation est d'être divinisé. Or son histoire s'avère être une série de ruptures : le premier péché le coupe de la lumière divine, il s'enfonce ainsi de plus en plus dans le mal jusqu'à ce que le Verbe de Dieu s'incarne et restaure par sa vie et sa mort l'être à l'image. Dès lors, toute l'histoire s'oriente vers le rappel progressif de tous les hommes à l'union avec Dieu, et doit déboucher sur la restauration plénière de l'humanité. Mais de même que par sa condition spirituelle l'homme est conduit à spiritualiser la matière, de même sa participation à la divinité rejaillit sur le monde dans lequel il vit.

---

382. Or. 28, 22 (SC 250 p. 46).

383. Or. 32, 27 (SC 318 p. 142) : πῶς διὰ τούτων ὁ νοῦς ὁμιλεῖ τοῖς ἔξω καὶ τὰ ἔξωθεν παραδέχεται, « « comment par eux l'esprit entre en contact avec le dehors et reçoit les choses extérieures. »

384. *Ibid.* : πῶς τρέφεται διὰ ψυχῆς σῶμα καὶ πῶς ψυχὴ διὰ σώματος κοινωνεῖ πάθους.

385. *Ibid.* (p. 144). *Cf.* aussi Or. 20, 11 (SC 270 p. 80).

386. *Cf.* p. ex. Or. 38, 11 (SC 358 p. 126) ; 40, 5-6 (p. 204-208) ; 41, 11 (p. 338-340) ; P. I, I, 4, 77-83 (PG 37, 422).

3.2. *Les différents états du monde au cours de l'"économie"*

À l'origine, l'homme est placé par Dieu dans le jardin d'Éden. Chassé de celui-ci à cause de la chute, il se retrouve dans le monde sensible tel que nous le connaissons. Grâce à l'Incarnation, il peut retrouver l'intimité avec Dieu au moyen du baptême, qui l'introduit dans l'Église. Et la fin des temps, où il ressuscitera, s'accompagne de la perspective d'une restauration universelle du monde, qui s'en trouvera transfiguré. Tels sont les quatre états du monde où l'homme est amené à séjourner au cours de son histoire, et il nous semble que, sans systématisation excessive, il existe dans les représentations qu'en propose Grégoire une cohérence dont le fil directeur peut être trouvé précisément dans la répercussion cosmique qu'a la vocation de l'homme à être divinisé.

> « Lorsque le divin modelage apparut sur la terre,
> Fait de terre, dans les vallons du paradis toujours florissant,
> Sans avoir encore pour sa vie d'aide semblable à lui,
> Alors fut inventée la grande merveille du Verbe[387]. »

Grégoire enchaîne alors avec le récit de la création de la femme. Ces quelques vers caractérisent brièvement la situation originelle de l'homme : placé dans le paradis, il est bien sûr aussi cet être modelé à partir de la terre et qui vit sur la terre, ἐπὶ χθονί. Or quand dans la suite du Poème Grégoire décrit la chute, il le fait en ces termes :

> « Mais le tout premier homme, rejeté, par sa folle présomption
> Et la jalousie du serpent cruel, hors du paradis,
> Pour avoir goûté criminellement de la plante homicide,
> Sous le poids des tuniques de peau se courba vers sa terre[388]. »

L'homme chassé du paradis semble désormais comme aimanté par la terre.

Le Poème I, I, 8, *Sur l'âme* présente cet épisode en des termes à peu près similaires : après avoir modelé ce mixte de terre et d'esprit qu'est l'homme, le Verbe voulut le glorifier davantage, et pour qu'il pût finalement quitter la terre, γαῖαν ἀμείψας, une fois complètement divinisé, et accéder à Dieu, il mit une norme à sa liberté par l'interdiction de goûter à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et le plaça « dans les vallons du paradis toujours florissants », γυάλοισιν ἀειθαλέος παραδείσου. L'homme menait alors une vie céleste,

---

387. P. I, II, 1, 100-103 (PG 37, 530) : Αὐτὰρ ἐπεὶ θεῖον μὲν ἐπὶ χθονὶ πλάσμα φαάνθη, / Καὶ χθονὸς, ἐν γυάλοισι ἀειθαλέος παραδείσου, / Τῷ δ' οὔπω τις ἀρωγὸς ὁμοΐїος ἔσκε βίοιο, / Δὴ τότε μητιέτao Λόγου τόδε θαῦμα μέγιστον. Pour tout ce passage, *cf.* Gen. 2, 7-3, 24.

388. *Ibid.* v. 119-123 (col. 531) : Ἀλλὰ καὶ ὁ πρώτιστος ἀτασθαλίῃσιν ἐῆσι, / Βασκανίῃ τε δράκοντος ἀδευκέος ἐκ παραδείσου / Βληθεὶς ἀνδροφόνοιο φυτοῦ διὰ γεῦσιν ἀλιτρήν, / Δερματίνοισι χιτῶσιν ἑὴν ἔβρισ' ἐπὶ γαῖαν.

ζωὴ... οὐρανίη, jusqu'au moment où, ayant goûté prématurément du fruit défendu, il revêtit les tuniques de peau qu'est notre chair pesante, devint mortel et, « chassé du jardin, il vint sur la terre à laquelle il était apparenté, Ἦλθε μὲν ἄλσεος ἐκτὸς ἐπὶ χθόνα τῆς γένος ἦεν, commençant une vie pleine de souffrances[389].

D'autre part à plusieurs endroits Grégoire décrit l'exclusion du paradis comme la privation de la vie céleste[390] ou de la vie éternelle[391], comme la séparation d'avec Dieu[392], cependant que la vie même au paradis a chez lui toutes les caractéristiques de la contemplation : les arbres sont des plantes immortelles, ce que l'homme cultive, ce sont des pensées divines[393]. D'ailleurs, la béatitude à laquelle l'homme est destiné dans l'au-delà est nommée à plusieurs reprises également « paradis », cependant qu'une correspondance explicite est parfois établie avec celui des origines[394].

Où donc situer le jardin d'Éden ? Il semble d'un côté s'identifier au ciel des créatures spirituelles, du fait de la vie qu'on y mène et du fait aussi que, quand l'homme en est exclu, il est dit qu'il « vient » ou qu'il « tombe » sur la terre[395] – c'est-à-dire le monde sensible étranger aux réalités spirituelles. Mais par ailleurs, l'homme est cette créature d'emblée faite de terre et faite pour vivre sur terre, ἐπίγειος[396], ἐπιχθόνιος[397], à qui la terre est donnée comme domaine royal dès sa création[398].

Plusieurs données se superposent en fait dans cette présentation de Grégoire. Il y a d'une part un écho du décalage déjà présent dans les premiers chapitres de la *Genèse,* dont l'un présente la terre comme le domaine destiné à l'homme[399], tandis que l'autre limite ce domaine au jardin planté à l'Orient par Dieu : une fois Adam et Ève exclus de ce jardin, le milieu dans lequel évolue l'homme est

389. P. I, I, 8, 97-118 (PG 37, 454-455).

390. Or. 39, 16 (SC 358 p. 184).

391. P. II, I, 13, 43-47 (PG 37, 1230-1231).

392. P. I, I, 7, 63-66 (PG 37, 443-444) ; I, I, 9, 9-15 (col. 457-458) ; II, II, 3, 290-291 (col. 1501).

393. Or. 38, 12 (SC 358 p. 126-128) ; P. I, II, 1, 158-161 (PG 37, 534-535) ; I, II, 10, 465-479 (col. 714).

394. Or. 2, 24 (SC 247 p. 122) ; 32, 15 (SC 318 p. 118) ; 33, 14 (p. 188) ; 38, 17 (SC 358 p. 142) ; 39, 18 (p. 192) ; 43, 70 (SC 384 p. 282) ; 45, 24 (PG 36, 656 C 10).

395. Or. 19, 14 (PG 35, 1060 C 9-10) ; P. I, I, 8, 117 (PG 37, 455) ; I, II, 1, 724-727 (col. 577) ; II, I, 13, 44-53 (col. 1231).

396. *Cf.* p. ex. Or. 38, 11 (SC 358 p. 126).

397. *Cf.* p. ex. P. II, II, 5, 44 (PG 37, 1524).

398. *Cf.* Or. 44, 4 (PG 36, 612 A 11-14) ; P. I, I, 4, 97-99 (PG 37, 423).

399. Gen. 1, 28.

en tous points identique à notre monde matériel[400]. Et d'autre part il y a le dualisme de matière et d'esprit qui informe toute sa pensée et qui, dans le cas de l'homme, fluctue, comme nous l'avons vu, entre l'opposition du corps et de l'âme et celle, que nous avons ici, de la chair et de l'esprit ou, pourrait-on dire, de la nature privée de la vie divine et de la nature ordonnée à Dieu. Il nous semble donc que l'on pourrait situer le paradis de la façon suivante : il s'identifierait au monde sensible tout entier, donné en partage à l'homme, et spiritualisé d'une manière analogue à celle dont l'est la chair lorsque l'homme, relié à Dieu, laisse pénétrer en lui toute la lumière divine – ce qui était le cas dans l'état originel, et ce qui est destiné à se produire lorsque l'homme après la mort rejoint le monde des bienheureux, désigné justement aussi sous le nom de paradis. Lorsque la chute se produit, l'homme ne tombe pas du ciel sur la terre, puisqu'il est terrestre depuis le début, mais, perdant l'ancrage céleste qu'est la communion avec Dieu, il se retrouve sur une terre pour ainsi dire déconnectée elle aussi de son lien avec la vie divine. L'homme entraîne pour ainsi dire dans sa déchéance son milieu vital, c'est-à-dire le monde sensible tout entier, qui cesse d'être paradis pour devenir ce monde organisé et harmonieux, certes, mais privé de la splendeur supérieure qui lui venait d'être baigné, à travers l'homme, par la lumière divine. À la chair épaissie de l'homme correspond désormais un monde « déspiritualisé ».

Peut-être jugera-t-on qu'il s'agit là d'une surinterprétation des textes de Grégoire, qui ne s'aventure jamais à une analyse aussi explicite et ne s'attarde guère, dans l'ensemble de son œuvre, à déterminer le statut du paradis. Elle est néanmoins tout à fait compatible avec le reste de sa pensée – et en particulier avec sa conception de la chute de l'homme et celle du plan créateur de Dieu incluant une spiritualisation du monde sensible. De plus, elle nous semble corroborée par la façon dont Grégoire envisage les transformations successives du monde au cours de l'économie du salut.

Il présente en effet habituellement l'Incarnation comme une restauration terme à terme de tout ce que le péché a abîmé[401]. Par elle, Dieu

> « ramène le vieil Adam au point d'où il était tombé, τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ὅθεν ἐξέπεσεν ἐπανάγουσα, en le conduisant vers l'arbre de vie, dont l'arbre de la connaissance, à cause de son fruit pris intempestivement et désavantageusement, nous avait séparés, ἠλλοτρίωσεν[402]. »

400. Gen. 2, 8-17 ; 3, 17-19, 23-24 ; 4, 1-4.

401. *Cf.* p. ex. Or. 2, 22-25 (SC 247 p. 118-124) ; 30, 21 (SC 250 p. 272) ; 33, 9 (SC 318 p. 176) ; 37, 4 (p. 278) ; 38, 17 (SC 358 p. 142-144) ; P. I, II, 1, 155-171 (PG 37, 534-535) ; I, II, 34, 189-219 (col. 959-961).

402. Or. 2, 25 (SC 247 p. 124).

Par elle, Dieu refond tout l'homme, le « remodèle[403] » et lui redonne accès à la vie céleste dont il avait été exclu, comme l'atteste ce passage sur le baptême du Christ :

> « Mais ensuite Jésus remonte de l'eau. Il fait remonter avec lui le monde qu'il porte, συναναφέρει γὰρ ἑαυτῷ τὸν κόσμον, et "il voit se fendre les cieux" qu'Adam avait fermés pour lui-même et pour ses descendants, comme il avait aussi fermé le paradis par l'épée flamboyante, οὓς ὁ Ἀδὰμ ἔκλεισεν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς μετ' αὐτόν, ὥσπερ καὶ τῇ φλογινῇ ῥομφαίᾳ τὸν παράδεισον[404]. »

Le baptême du Christ a nettement une portée cosmique, il marque à la fois la réouverture du ciel – de la communion avec Dieu – et, dans le même mouvement, la « remontée » du monde qui, vu ce qu'opère le baptême, doit être comprise comme une participation à la purification du péché et à la restauration de la dignité première.

Mais de plus l'Église est elle-même à plusieurs reprises présentée comme un nouveau monde. Il s'agit parfois d'une analogie entre son organisation et l'ordre du monde, comme c'est le cas dans le Discours 32[405], parfois de l'idée qu'elle est ici-bas l'image du monde intelligible, particulièrement à travers la vie des vierges[406], mais également par le seul baptême[407]. Et le Poème II, I, 13, *Aux évêques*, représente l'édifice de l'église comme « l'enclos des meilleurs », l'autel « florissant de chœurs angéliques » et la clôture comme

> « l'intermédiaire entre deux mondes, l'un qui demeure
> Et l'autre qui s'envole, la limite entre les dieux et les choses caduques »,
> μεσάτην κόσμων δύο, τοῦδε μένοντος
> Τοῦ τε παριπταμένοιο, θεῶν ὅρον, ἠμερίων τε[408].

L'Église pourrait donc être vue comme l'état transitoire dans lequel se trouve le monde, entre l'univers sensible privé de la participation à Dieu et l'univers intelligible où Dieu imprègne tout[409], comme le laisse d'ailleurs penser la succession des trois naissances évoquées par Grégoire au début du Discours 40 :

---

403. *Cf.* Or. 2, 73 (SC 247 p. 186) ; 7, 23 (SC 405 p. 240) ; 31, 28 (SC 250 p. 332) ; 33, 9 (SC 318 p. 176) ; 38, 4 (SC 358 p. 110) ; 39, 2 (p. 152) ; 40, 7 (p. 210) ; P. I, I, 10, 7 (PG 37, 465) ; I, II, 1, 162 (col. 165) ; I, II, 34, 189 (col. 959), etc.

404. Or. 39, 16 (SC 358 p. 184).

405. Or. 32, 7-10 (SC 318 p. 98-106).

406. *Cf.* p. ex. Or. 2, 7 (SC 247 p. 96) ; 8, 6 (SC 405 p. 256) ; P. I, II, 1, 187-188 (PG 37, 537) ; I, II, 3, 5-18 (col. 633-634) ; I, II, 10, 920-925 (col. 946-947).

407. Or. 40, 46 (SC 358 p. 308).

408. V. 68-71 (PG 37, 1232-1233).

409. *Cf.* l'évocation de l'état eschatologique de l'homme en Or. 30, 6 (SC 250 p. 238) p. ex.

« celle qui vient des corps, celle qui vient du baptême, et celle qui vient de la résurrection », τὴν ἐκ σωμάτων, τὴν ἐκ βαπτίσματος, τὴν ἐκ ἀναστάσεως[410]. Car en prolongeant la pensée de notre auteur, on pourrait bel et bien suggérer que chacune d'elles introduit dans un monde différent : la première dans le monde sensible, la deuxième dans l'Église, et la troisième dans le monde restauré de l'eschatologie.

Il existe en effet chez Grégoire, et de façon explicite cette fois, l'idée que le monde matériel est destiné à être transfiguré à la fin des temps. Quand il l'invite à se réjouir, en union avec l'Église, lors de la mort de Julien[411], en s'appuyant sur le texte de saint Paul évoquant les douleurs de l'enfantement dans lesquelles gémit la création en attendant l'avènement des fils de Dieu[412], il oppose l'état présent de corruption à l'état final de révélation,

> « qui lui permettra alors à elle aussi d'obtenir la liberté qu'elle espère, car maintenant c'est contre son gré qu'elle est liée à ces réalités (corruptibles) à cause de la puissance de celui qui l'a créée »,
> ἵνα καὶ αὐτὴ τότε τύχῃ τῆς ἐλπιζομένης ἐλευθερίας, ὡς νῦν ἄκουσα τούτοις προσδεδεμένη διὰ τὴν τοῦ δημιουργήσαντος δύναμιν[413].

Comment ne pas penser aux « liens » qui retiennent l'homme déchu attaché à la terre, et à la libération de la prison qu'est la chair réalisée par la mort ? Cette proximité dans l'expression incite à concevoir de manière analogue la transformation du monde sensible, d'autant plus que le texte de saint Paul relie explicitement cette libération de la création entière à « la rédemption de notre corps[414] ». De plus, à deux reprises notre auteur utilise le verset du Psaume 8 : « Quand je verrai les cieux, ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as mises en place[415]... » pour suggérer une révélation plus parfaite des réalités créées dans l'eschatologie par opposition à la connaissance que nous en avons maintenant, et qui n'en est que l'ombre[416]. Le Discours 20 laisse entendre que ce n'est pas seulement la faculté de connaître qui se trouvera sublimée, une fois devenue vision en Dieu de la création, mais que « les choses elles-mêmes que nous voyons maintenant ne sont pas la vérité, mais des traces de la réalité », τὰ νῦν ὁρώμενα μὴ εἶναι τὴν ἀλήθειαν ἀλλὰ τῆς ἀληθείας

---

410. Or. 40, 2 (SC 358 p. 198).

411. Or. 4, 2 (SC 309 p. 88), 15 (p. 106-108).

412. Rm 8, 19-22.

413. Or. 4, 15 (SC 309 p. 108).

414. Rm 8, 23.

415. Ps. 8, 4 : ... ὅτι ὄψομαι τοὺς οὐρανούς, ἔργα δακτύλων σου, / σελήνην καὶ ἀστέρας, ἃ σὺ ἐθεμελίωσας...

416. Or. 20, 1 (SC 270 p. 80) ; 28, 5 (SC 250 p. 108-110).

ἰνδάλματα[417], et sont de ce fait destinées à être métamorphosées. Or Origène employait ce même verset pour illustrer sa troisième hypothèse concernant l'eschatologie, celle d'une terre et d'un ciel entièrement renouvelés par Dieu et parvenus à la dignité de la création invisible[418],

> « lorsque la condition des choses qui se voient aura passé, toute corruptibilité ayant été rejetée et purifiée et tout l'état de ce monde, où l'on dit que se trouvent les sphères des planètes, ayant été dépassé et transcendé[419]. »

Mais il existe surtout chez Grégoire plusieurs mentions explicites d'une recréation à la fin des temps, analogue au remodelage de l'homme : de même que celui-ci cessera d'être ballotté de çà, de là, et se verra fixé en Dieu et complètement imprégné de Dieu, de même le monde sensible participera de cette restauration :

> « L'Écriture nous apprend que le ciel et la terre seront ébranlés encore une fois, comme si cet accident leur était déjà arrivé ; elle veut indiquer, je crois, l'instauration éclatante d'un nouvel état de choses, τῆς ἐπιφανοῦς τῶν πραγμάτων καινοτομίας. Il faut croire Paul quand il dit que le tremblement de terre final ne sera rien d'autre que le second avènement du Christ, et que l'univers actuel sera transformé et cédera la place à un autre, définitif et immuable, μὴ ἄλλον εἶναι ἢ τὴν δευτέραν Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς μεταποίησιν καὶ μετάθεσιν εἰς τὸ ἀκίνητον καὶ ἀσάλευτον[420]. »

Et lorsque, pendant le silence rigoureux qu'il observait durant le Carême de 382[421], il prétendait ne plus chanter que les merveilles de Dieu, il mentionne parmi elles

> « L'harmonie du monde, et une harmonie supérieure à celle de maintenant,
> Celle que j'attends, lorsque toutes choses se hâteront vers l'unité[422]. »

417. Or. 20, 11 (SC 270 p. 80).

418. *Traité des principes,* II, 3, 6 (SC 252 p. 270).

419. *Ibid.* 7 (p. 272) : ... *eorum quae uidentur habitu praetereunte omni corruptibilitate decussa atque purgata omnique hoc mundi statu, in quo dicuntur sphaerae, supergresso atque superato...* Ce qui nous pousse à ce rapprochement, mis à part la parenté de l'exégèse, c'est aussi le fait que l'on ne peut trouver chez les contemporains de Grégoire (Basile, Grégoire de Nysse, Cyrille de Jérusalem) d'utilisation de ce verset dans une perspective eschatologique.

420. Or. 21, 25 (SC 270 p. 160-162), avec appui sur He 12, 25-29, repris dans la même perspective en Or. 31, 25 (SC 250 p. 322).

421. *Cf. Lettres,* vol. II (Belles Lettres), p. 5, n. 2.

422. P. II, I, 34, 81-82 (PG 37, 1313) : Κόσμου θ' ἁρμονίην, καὶ κρείσσονα τῆς παρούσης / Ἣν δοκέω, πάντων εἰς ἓν ἐπειγομένων.

Premier bilan

Parvenus au terme de ce groupe de chapitres, nous voici plus à même d'embrasser du regard l'ensemble des êtres tels que Grégoire de Nazianze les envisage. Sa cosmologie, prise au sens élargi de connaissance du monde et des lois qui le structurent d'un point de vue métaphysique, se caractérise par son ancrage en Dieu. Le monde est d'abord connu comme ce qui dépend radicalement de Dieu. De là découlent deux conséquences : le monde matériel, qui porte inscrit en lui cette dépendance, nous rend par là aptes à nous élever à une certaine connaissance de Dieu ; mais une vision totalisante des êtres requiert de les contempler à partir de leur source. Ainsi s'explique que la plupart des représentations cosmologiques de Grégoire partent de Dieu et se hiérarchisent en fonction de lui. L'on discerne alors un monde intelligible composé des créatures immatérielles que sont les anges, apparentés à Dieu en vertu de leur spiritualité, et un monde sensible, étranger à l'esprit, qui donc ne saurait posséder qu'une perfection analogue à celle de l'intelligible : par son harmonie, et plus particulièrement par celle du ciel, il imite dans son ordre l'activité des créatures intelligibles centrées sur Dieu : leur illumination, leur orientation continuelle vers le Créateur, leur louange de celui-ci. La création de l'homme, enfin, permet de dépasser cette dualité initiale : à la fois esprit et matière, il tire son unité de la capacité de l'esprit à pénétrer la matière et à lui imprimer ses lois. La spiritualisation de celle-ci qui s'opère avant tout dans le corps se répercute sur l'ensemble du monde sensible, qui se trouve pour ainsi dire greffé sur l'esprit. Plus encore, du fait que l'homme, créé à l'image de Dieu, participe par là de la divinité, le monde sensible se trouve par là comme happé en Dieu et transfiguré, tant que le lien entre l'homme et Dieu n'est pas rompu par le péché, jusqu'à atteindre dans l'eschatologie son état achevé.

Pour compléter ce panorama sommaire, nous voudrions reprendre, en guise de premier bilan, une image que nous avons déjà rencontrée, qui parcourt toute l'œuvre de Grégoire et qui nous semble particulièrement apte à traduire sa représentation de l'ensemble des êtres : il s'agit de la structure de la partie

intérieure du Temple, divisée en trois espaces clairement délimités par deux voiles : le vestibule ou portique est séparé du Saint par une première tenture suspendue devant cinq colonnes, et le Saint l'est du Saint des Saints par un deuxième voile tendu devant quatre colonnes[1]. Grégoire y voit une représentation de l'ensemble des êtres, qui se distinguent par leur séparation plus ou moins importante de Dieu, figuré par le Saint des Saints : comme le Saint, les anges sont séparés de lui par un voile puisque Dieu transcende toute créature, et les hommes quant à eux se cantonnent au vestibule, du fait que leur condition matérielle redouble leur éloignement par rapport au Créateur et les maintient aussi à distance des créatures spirituelles que sont les anges[2].

Or si le symbolisme du Temple n'est pas, tant s'en faut, une innovation de Grégoire, sa façon de le traiter, en revanche, lui est propre. Il faut remarquer tout d'abord qu'il ne reprend pas à son compte une lecture typologique qui ferait du Temple l'ombre de réalités plus parfaites, parvenues plus tard à leur plein accomplissement. Telle est la perspective eschatologique de l'*Apocalypse,* qui explique par la plénitude du culte rendu à Dieu dans la Jérusalem céleste la disparition du Temple en celle-ci[3]. Tel est surtout le point de vue de l'*Épître aux Hébreux* : le Temple, et plus particulièrement l'accès au Saint des Saints, réservé au seul grand-prêtre une fois par an le jour de l'Expiation, est vu comme la préfiguration de la Nouvelle Alliance dans laquelle le Christ, seul véritable grand-prêtre, est entré une fois pour toutes « non dans un sanctuaire fait de main d'homme, copie du véritable (...), mais dans le ciel même[4] ». L'on retrouve une perspective analogue chez Clément lorsqu'il suggère que le chandelier et la table des pains de proposition, situés dans le Saint, peuvent symboliser le Christ et les Églises[5], ou encore chez Origène, qui voit dans le Tabernacle une figure de l'Église, dont il détaille les caractéristiques à partir des éléments de description indiqués dans le livre de l'*Exode*[6]. Une autre interprétation typologique du Temple est celle qui s'appuie sur le début de l'Évangile de saint Jean, où le Christ, après avoir chassé les vendeurs, indique à mots couverts que le vrai Temple est en réalité son corps[7], et il est frappant de voir que tant Clément qu'Origène et Grégoire de Nysse reprennent ce symbolisme au moment de parler du Temple. Pour le premier, le rideau séparant le Saint du vestibule représente le Verbe incarné qui a rendu accessible aux sens (figurés par les cinq

1. Ex. 26, 31-37 ; 36, 35-38 ; 40, 5-8 et 21-28.

2. *Cf.* Or. 6, 22 (SC 405 p. 176), cité *supra,* chap. I (II, 3.1 *in fine*) ; 28, 3 et 31 (SC 250 p. 104-106 et 170-174) ; 45, 23 (PG 36, 656 B 6-8) ; P. I, I, 3, 90-94 (PG 37, 415).

3. Ap 21, 22.

4. He 9, 24 ; *cf.* aussi 3, 1-5.

5. *Stromate V,* VI, 35, 1-4 (SC 278 p. 82).

6. *Homélies sur l'Exode,* IX, 3 (SC 321 p. 286-294).

7. Jn 2, 19-22.

colonnes de l'entrée du Saint) la divinité[8]. Origène, lui, s'appuie sur le verset de l'*Épître aux Hébreux* affirmant que Jésus a traversé « le voile du sanctuaire, c'est-à-dire sa chair[9] », pour ouvrir d'amples horizons d'intelligence à

> « celui qui a interprété le voile de la tente intérieure comme la chair du Christ, le sanctuaire lui-même comme le ciel ou les cieux, mais le grand-prêtre comme le Christ Seigneur[10]. »

Quant à Grégoire de Nysse, il considère que le Temple figurait à l'avance

> « le mystère du Tabernacle qui contient le Tout (τὸ περὶ τῆς σκηνῆς τῆς τὸ πᾶν περιεχούσης μυστήριον) : c'est le Christ, “la puissance et la sagesse de Dieu”, qui dans sa nature propre n'est pas fait de main d'homme (ἀχειροποίητος οὖσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν), mais qui reçoit une existence créée (δέχεται τὸ κατασκευασθῆναι) lorsque le Tabernacle doit être construit parmi nous. Ainsi le même Tabernacle est en quelque façon créé et incréé : incréé dans sa préexistence, créé lorsqu'il reçoit une existence matérielle (τῷ μὲν προϋπάρχειν ἄκτιστον, τῷ δὲ ὑλικὴν ταύτην δέξασθαι σύστασιν κτίστην γενομένην[11]). »

Or nous ne trouvons rien de tout cela chez Grégoire de Nazianze, qui n'envisage le tabernacle que dans une perspective cosmique, où l'organisation de l'espace détermine la position des êtres à partir de Dieu. Étant donné qu'ici non plus notre auteur n'est pas un pionnier, et que l'on peut retrouver ailleurs, notamment chez Philon, des conceptions proches, nous allons considérer sous cet angle une série de textes afin de faire ressortir plus clairement en quoi consiste l'originalité de Grégoire sur ce point.

Dans l'*Épître aux Hébreux,* l'analyse de la disposition intérieure du Tabernacle répond à une double exigence : il s'agit essentiellement de montrer l'insuffisance du sacerdoce de l'Ancienne Alliance par rapport à la perfection du sacerdoce de Jésus-Christ, c'est pourquoi le Tabernacle dans son ensemble est vu comme une figure, désormais caduque, de l'accès à Dieu[12]. Mais pour parvenir à celui-ci, ce qui demeure, c'est la nécessité d'une médiation : à la médiation imparfaite du grand-prêtre succède celle, accomplie, du Christ. Par conséquent, ce que l'auteur de la lettre retient de la structure du Tabernacle, c'est la séparation du Saint des Saints, destinée à préfigurer à la fois la transcendance de Dieu et les conditions d'accès à lui : de même que le grand-

8. *Stromate V,* VI, 32, 2-34, 3 (SC 278 p. 78-80).

9. He 10, 20.

10. *Homélies sur l'Exode,* IX, 1 (SC 321 p. 280) : *Qui ergo uelamen interioris tabernaculi carnem Christi interpretatus est, sancta autem ipsa caelum uel caelos, Dominum uero Christum pontificem...*

11. *La vie de Moïse,* II, 174 (SC 1 bis p. 220).

12. He 8, 5-13 ; 9, 6-14.

prêtre, issu du peuple mais spécialement purifié et séparé du collège des prêtres traversait une fois par an le voile, καταπέτασμα, donnant accès au Saint des Saints pour offrir le sacrifice d'expiation, de même, mais d'une façon bien supérieure, le Christ, issu d'Adam mais séparé des pécheurs par sa sainteté, a traversé une fois pour toutes, lui, le voile donnant accès à la présence de Dieu, c'est-à-dire sa chair[13].

C'est aussi cette structure élémentaire que retient Flavius Josèphe lorsqu'il cherche à donner du Tabernacle une lecture symbolique : la division fondamentale s'opère entre le fond de la tente, la partie secrète du sanctuaire, ἄδυτον, et le reste :

> « Or cette division de la Tente imitait la disposition de la nature universelle : le premier tiers en effet, derrière les quatre supports, où les prêtres ne pouvaient pas entrer, était réservé comme le ciel à Dieu seul, ὡς οὐρανὸς ἀνεῖτο τῷ Θεῷ. Quant aux vingt autres coudées, de même que la terre et la mer sont ouvertes aux hommes, elles étaient accessibles aux prêtres uniquement[14]. »

Lorsqu'il mentionne les autres éléments de la construction, il ne leur attribue aucune valeur symbolique[15].

Chez Philon le symbolisme était plus complexe dans la mesure où, abandonnant les cadres cosmologiques du judaïsme (le ciel, domaine de Dieu, opposé à la terre et à la mer, domaine des hommes), il privilégie ceux de la tradition grecque séparant le domaine intelligible du monde sensible[16] et à l'intérieur de celui-ci, le monde sublunaire du monde supralunaire, sans renier toutefois l'idée d'une transcendance absolue de Dieu, et en intégrant l'idée de nécessaires intermédiaires entre lui et tout le reste. La présentation la plus simple se trouve dans le premier livre du *De specialibus legibus*, où l'ensemble du Temple, ἱερόν, est vu comme l'image du monde entier, à l'intérieur duquel le sanctuaire, νεώς, représente « la partie la plus pure de l'essence des choses, le ciel » – ciel qui d'ailleurs comporte à la fois les astres, figurés par les offrandes votives, et les pures intelligences que sont les anges, exerçant les fonctions sacerdotales[17]. Philon distingue ensuite à l'intérieur du sanctuaire sa partie la plus profonde, à laquelle seule le grand-prêtre a accès, une fois l'an, et encore il « n'y peut rien discerner[18] » : si l'analogie n'est pas explicite, on comprend

13. *Cf.* He 6, 19-20 ; 7, 26-28 ; 8, 1-2 ; 9, 2-7, 24 ; 10, 19-20.

14. *Les Antiquités Juives*, III, 6, 4 (123) (Cerf, vol. I A p. 127, I B p. 151-152) ; *cf.* III, 7, 7 (181) (I A p. 134-135, I B p. 163).

15. *Ibid.* 6, 2 (108)-4 (133) (I A p. 124-128, I B p. 149-153).

16. *Cf.* J. DANIÉLOU, « La symbolique du Temple de Jérusalem chez Philon et Josèphe », *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, p. 84-85.

17. *Spec.* I, 66 (p. 48).

18. *Ibid.* 72 (p. 52).

néanmoins que le Saint des Saints figure Dieu lui-même dans sa transcendance[19]. Le Temple matériel représente donc, sur un mode analogique et dégradé, le culte spirituel rendu par tout l'univers créé à Dieu, et sa structure tient compte de la tripartition entre Dieu, le ciel et le monde sensible.

Le symbolisme est beaucoup plus développé dans le *De vita Mosis*, incluant des considérations arithmologiques et physiques liées au nombre, à la forme et à la qualité des matériaux employés dans la construction. Pour ce qui est de la structure du Tabernacle à proprement parler, Philon retient tout d'abord la séparation du sanctuaire d'avec la cour, marquée par les cinq colonnes de l'entrée, et y voit la séparation de l'intelligible et du sensible, capables néanmoins de communiquer entre eux par l'intermédiaire des sens[20] ; toutefois, c'est le Saint des Saints, τὰ ἄδυτα, qui figure au sens strict les réalités intelligibles, ἅπερ ἐστὶ συμβολικῶς νοητά[21]. Enfin, l'importance spéciale accordée au Saint des Saints vient non pas de sa disposition, mais du fait qu'il contient l'arche, dont les Chérubins sont pris par Philon comme un symbole « des deux puissances les plus vénérables et les plus hautes, la puissance créatrice et la puissance royale », τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν[22], cependant que le propitiatoire lui-même représentait « la puissance miséricordieuse de Dieu », τῆς ἵλεω τοῦ Θεοῦ δυνάμεως[23]. Le Saint quant à lui, délimité par les deux tentures, ὑφάσματα, celle qui le sépare du Saint des Saints ou καταπέτασμα et celle qui le sépare de la cour ou κάλυμμα, symbolise par les objets qu'il contient l'ensemble de l'univers matériel : la terre et l'eau sont figurés par l'autel de l'encens, le ciel et les astres par le chandelier, les vents et l'union de la terre et du ciel par la table des pains de proposition[24]. Comme on peut le constater, les analogies ne constituent pas un système des plus rigoureux, mais tendent toutes à montrer que c'est l'univers entier qui rend un culte à Dieu et que le Temple figure le lieu de cette rencontre entre Dieu et sa création[25].

19. *Cf.* J. DANIÉLOU, *art. cit.*, p. 85-86.

20. *Mos.* II, 81-82 (p. 228).

21. *Ibid.* 82.

22. *Ibid.* 99 (p. 236).

23. *Ibid.* 96 (p. 234).

24. *Ibid.* 101-105 (p. 236-238).

25. *Cf.* *Congr.* et la n. 4 de M. ALEXANDRE qui évoque la récurrence de ce thème chez Philon et son double enracinement, biblique et surtout païen. *Cf.* aussi FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités Juives*, III, 7, 7 (180) (vol. I A p. 134).

Dans les *Questions sur l'Exode*, le premier sens donné à la séparation entre le Saint et le Saint des Saints est celui de la séparation entre le monde sublunaire changeant et le monde supralunaire stable et par conséquent d'une nature supérieure ; le voile, lui, représente l'air et l'éther, intermédiaire entre les deux domaines[26]. Mais cette première série d'analogies s'évanouit bientôt pour laisser place à une deuxième interprétation, selon laquelle le Saint des Saints figure le monde intelligible et le Saint le monde visible, cependant que le voile entre les deux n'est autre que le Logos qui tient lieu d'intermédiaire, comme l'indique la position des quatre colonnes au niveau du voile : en deçà d'elles il faut situer le sensible (car elles sont comme les quatre principes géométriques, allant du point au volume, à l'origine des trois dimensions) ; au-delà s'étend l'intelligible[27]. Cette interprétation est ensuite corroborée par la distinction entre les deux voiles : celui qui couvre l'entrée du Saint des Saints ou καταπέτασμα manifeste la proximité des choses qui sont à l'intérieur avec les intelligibles, qui leur permet de se déployer, πετάννυσθαι, et de s'envoler, πέτεσθαι, vers ces derniers, alors que l'autre, le κάλυμμα, exprime que les réalités matérielles ont une compréhension peu claire, voilée, des intelligibles[28]. Il est d'ailleurs mis en relation avec le sensible du fait qu'il se situe devant les cinq colonnes de l'entrée du Saint[29]. Dans ce texte on voit donc qu'une plus grande importance est accordée à la structure même de l'espace intérieur du Tabernacle, mais que Philon se limite à envisager une bipartition de la réalité, qu'il s'agisse dans un premier temps de la réalité sensible (monde sublunaire et monde supralunaire) ou, plus longuement, de la totalité des choses (intelligibles et sensibles). Les voiles, eux, se rattachent à chacun des deux mondes et sont liés aux deux types de connaissance : la connaissance rationnelle et la perception sensible ; seul le voile du Saint des Saints a une fonction d'intermédiaire puisqu'il représente le Logos faisant le pont entre l'intelligible (ou Dieu) et le sensible.

À partir de Clément, comme nous l'avons vu[30], le sens typologique vient se greffer sur l'interprétation du Tabernacle. Toutefois, cela ne l'empêche pas de conserver un symbolisme cosmique important dans lequel la structure intérieure du sanctuaire joue son rôle. Le Saint, lieu intermédiaire entre le Saint des Saints et la cour peut figurer la terre, du fait qu'il contient l'autel des parfums qui la

26. *Quaest. Ex.* II, 91.

27. *Ibid.* 94. Nous nous écartons légèrement de l'interprétation de la tétrade donnée par J. DANIÉLOU (*art. cit.*, p. 89) car selon nous la lecture qu'en fait Philon ne permet pas d'inclure en elle les intelligibles. La Q. 95 conserve la même perspective en faisant de la table et du chandelier, placés dans le Saint, les symboles respectifs de la substance intelligible et du ciel sensible.

28. *Ibid.* 96.

29. *Ibid.* 97.

30. *Cf. supra*, p. 339-340.

symbolise et qu'elle se trouve au milieu de l'univers[31] ; mais Clément admet aussi d'en faire le milieu entre le ciel et la terre[32]. Cependant, ce qui domine chez lui, c'est une lecture qui reprend la bipartition de la réalité entre sensible et intelligible, avec toutefois des variantes par rapport à la version philonienne. L'espace qu'il prend en considération, en effet, englobe d'un côté la totalité du sanctuaire (Saint des Saints et Saint) et de l'autre, comme symbole du monde sensible, la cour séparée du Saint par le rideau (κάλυμμα) et les cinq colonnes, image des cinq sens. Là où Dieu se révèle à travers son Logos, c'est à l'intérieur du sanctuaire[33]. D'autre part, dans celui-ci, il distingue le Saint des Saints et le Saint en ce que le premier figure la divinité elle-même : la tétrade représentée par les quatre colonnes n'est plus le symbole des réalités sensibles mais celui des quatre alliances ou mieux encore, celui du tétragramme sacré. Il y a donc un passage, à l'intérieur du monde intelligible, jusqu'à l'indicible, τοῦ ἀρρήτου, qu'est Dieu[34]. Notons par ailleurs que Clément reprend assez abondamment les analyses de Philon pour ce qui est de la signification des différents objets situés à l'intérieur de la tente, si bien que l'on retrouve le monde sensible symbolisé également par le chandelier, l'autel des parfums et la table, situés dans le Saint, mais aussi par les Chérubins de l'arche, placés dans le Saint des Saints. Par ailleurs, il admet une explication typologique du chandelier et de la table[35], et suggère que l'arche représente « l'ogdoade et le monde intelligible[36] », voire « le Dieu qui contient tout en soi, qui est sans forme et invisible », cependant que les Chérubins pourraient être les puissances divines, identifiées chez lui aux anges[37]. Au total, la cohérence tend quelque peu à se dissoudre pour laisser place à un foisonnement de sens et à un réseau complexe de correspondances.

Origène privilégie, lui, une interprétation typologique ou psychologique du Tabernacle dans les *Homélies sur l'Exode* et n'accorde aucune importance symbolique à sa disposition intérieure jusqu'à la conclusion de son développement, où il conseille à l'homme de se disposer de telle manière qu'il puisse pénétrer « non seulement dans le Saint, mais encore dans le Saint des Saints » :

> « Le Saint peut signifier ce qu'une sainte conduite dans le siècle présent est en mesure d'avoir, *ea quae in praesenti saeculo habere sancta conuersatio potest.* Quant au Saint des Saints où l'on entre une seule fois, c'est, je pense, le passage vers le ciel, *ad caelum esse transitum puto,* où se trouve le propitiatoire avec les

31. *Stromate V*, VI, 33, 1 (SC 278 p. 78).

32. *Ibid.* 2.

33. *Ibid.* 33, 2-34, 3 (p. 78-80).

34. *Ibid.* 34, 4-7 (p. 80).

35. *Ibid.* 35, 1-4 (p. 82).

36. *Ibid.* 36, 3 (p. 84).

37. *Ibid.* 36, 3-4 (p. 84).

> Chérubins, là où Dieu pourra se faire voir aussi à ceux qui sont purs de cœur, *ubi et mundis corde apparere poterit Deus*, ou parce que le Seigneur a dit : "Voici : le royaume de Dieu est au-dedans de vous[38]" ».

Quant à Grégoire de Nysse, l'ensemble du Tabernacle figure pour lui le Christ qui englobe en soi, en tant que Verbe éternel, la totalité de la création, aussi bien invisible que visible, dans toute l'extension du temps, et qui est représenté visiblement par son Incarnation[39]. Mais à un degré moindre, le Tabernacle représente aussi l'Église, corps du Christ[40], et c'est dans ce cadre que Grégoire souligne la séparation du Saint des Saints d'avec le reste :

> « Car c'est vraiment une chose sainte et sainte d'entre les saintes, insaisissable et inaccessible, ἄληπτόν τε καὶ ἀπρόσιτον, que la Vérité des choses, ἡ τῶν ὄντων ἀλήθεια. Elle réside dans les régions secrètes et interdites, ἐν τοῖς ἀδύτοις τε καὶ ἀπορρήτοις, du tabernacle du Mystère. Comment les efforts de l'intelligence ne seraient-ils pas impuissants puisque la réalité dont il s'agit est hors de sa portée, ἀπολυπραγμόνητον εἶναι χρὴ τῶν ὑπὲρ κατάληψιν ὄντων τὴν κατανόησιν ? Il faut donc croire à l'existence de ce que l'on cherche, sans penser toutefois qu'il est exposé aux yeux de tous, mais en sachant qu'il demeure interdit dans les régions cachées de l'esprit, ἐν τοῖς ἀδύτοις τῆς διανοίας μένειν ἀπόρρητον[41]. »

Au terme de ce parcours, si l'on essaie de dresser un bilan de la symbolique du Tabernacle chez Grégoire de Nazianze, plusieurs remarques s'imposent. Il faut observer tout d'abord qu'à la différence des autres, Grégoire ne fait pas intervenir son interprétation dans le cadre d'un commentaire du texte de l'*Exode* ou de l'*Épître aux Hébreux*, mais à titre d'illustration d'une idée qui lui est chère, à savoir l'absolue transcendance de Dieu, et par conséquent la conscience de l'inadéquation radicale de la créature – et qui plus est, de la créature matérielle – quand il s'agit de le connaître. Aussi son exégèse offre-t-elle un contraste frappant avec l'exubérance de celle d'un Philon, d'un Clément, d'un Origène, ou même d'un Grégoire de Nysse, qui n'hésitent pas à multiplier les symbolismes, même au prix de la cohérence de l'ensemble, comme autant de pistes permettant d'entrer plus avant dans la compréhension du mystère. Cela explique aussi pourquoi toute lecture typologique est absente des écrits de notre auteur : l'image du Temple l'intéresse non pas dans le cadre temporel de l'« économie », mais dans celui de la théologie, c'est-à-dire de la façon dont les êtres se rapportent ontologiquement à Dieu.

38. *Homélies sur l'Exode*, IX, 14 (SC 321 p. 302).

39. *La vie de Moïse*, II, 174-183 (SC 1 bis p. 220-228).

40. *Ibid.* 184-188 (p. 228-232).

41. *Ibid.* 188 (p. 232).

Ainsi s'explique son extrême sobriété : Grégoire ne s'attache qu'à une chose, l'organisation tripartite de l'espace de la partie intérieure de la Tente ou du Temple au moyen des deux voiles (καταπέτασμα en prose, πέτασμα en poésie) qui délimitent le Saint des Saints, le Saint et la cour. Et il n'en propose qu'une seule interprétation : la séparation d'avec Dieu qui affecte les anges d'abord, et à un double titre, les hommes dans la mesure où, en plus d'être des créatures, ils sont des êtres matériels.

Dans cette perspective, c'est Clément qui apparaît le plus proche de notre auteur puisque c'est chez lui seulement que nous trouvons, avant Grégoire, cette tripartition[42]. Toutefois, leur façon de la mettre en place diffère : pour Clément, la séparation première est celle de l'intelligible et du sensible et ce n'est que dans un deuxième temps qu'il isole Dieu du reste des intelligibles. Pour Grégoire en revanche, ce qui est premier, c'est Dieu, et la tripartition s'opère par un éloignement croissant de lui.

Ce que Grégoire doit davantage à Philon, c'est la fonction de filtre, pour ainsi dire, que jouent les voiles[43] : même s'il ne s'attarde pas à des considérations étymologiques (il ne distingue même pas entre le καταπέτασμα et le κάλυμμα), c'est bien cette idée qui est présente implicitement quand il parle d'une réception de plus en plus atténuée de la lumière divine. Mais à l'encontre de Philon, l'aspect sur lequel il insiste, c'est celui de la séparation qu'induit la présence du voile entre les différents domaines, et non celui d'une médiation facilitant l'accès à la partie plus avancée du sanctuaire. Il en résulte que chez Grégoire la hiérarchie des êtres se caractérise par sa grande netteté, au contraire de Philon qui tend à estomper sans cesse les frontières, que ce soit par le rôle intermédiaire du Logos ou par celui d'un ciel à la fois visible et angélique. Toutefois si pour notre auteur la séparation ne parvient jamais à être totalement dépassée, dans la mesure où elle exprime ce que sont par nature les êtres, elle n'est pas pour autant absolument étanche : le symbolisme cosmique du Temple se construit en effet exclusivement chez lui à partir des êtres spirituels : le monde sensible comme tel n'est présent qu'implicitement, le principal étant la hiérarchisation des anges et des hommes à partir de Dieu. Mais c'est aussi par là que la lumière divine parvient à passer jusqu'au sensible : un de ses conduits privilégiés est précisément la connaissance intellectuelle à laquelle sont aptes aussi bien les anges que les hommes. Sous cet aspect, Grégoire se retrouve plus proche d'Origène et de Grégoire de Nysse, du premier lorsqu'il souligne le lien entre la purification et la clarté de la vision, du second lorsqu'il insiste sur l'ineffabilité des réalités divines[44]. N'oublions pas d'autre part que pour notre auteur, la totalité de la création est l'œuvre de Dieu et se trouve par là baignée

42. *Cf. supra*, p. 344-345.

43. *Cf. supra*, p. 342-344.

44. *Cf. supra*, p. 345-346.

de la lumière divine, quoique de façon diverse selon le degré de réceptivité des différentes créatures. Dans un seul cas Grégoire parle d'obscurité : quand il évoque la condition déchue du diable. Mais cette séparation radicale d'avec Dieu n'est plus alors le fait d'un état ontologique, mais le fruit du rejet libre de la lumière divine : le bouleversement s'installe dans la hiérarchie, mais à un autre niveau. C'est cette mobilité que nous allons étudier dans le prochain chapitre.

Chapitre V
Une hiérarchie dynamique

Après avoir étudié en détail chacun des niveaux sur lesquels s'étagent chez Grégoire de Nazianze les différents êtres, le moment est venu de considérer l'ensemble afin de déterminer ce qui régit son organisation. Or il nous semble que le terme propre pour la caractériser est celui de hiérarchie, au sens où l'entendra plus tard le pseudo-Denys, c'est-à-dire « un ordre sacré, une science, une activité s'assimilant, autant qu'il est possible, à la déiformité et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de ses forces vers l'imitation de Dieu[1] ». Comme le fait remarquer D. O'Meara, reprenant sur ce point l'analyse de R. Roques[2], cette notion ne se limite pas à être

> « une simple organisation, un ordre et des fonctions seulement objectifs et extérieurs, mais signifie à la fois une "manifestation graduelle du divin, génératrice par elle-même de science et de sainteté" et "un mouvement anagogique et divinisateur, une assimilation à Dieu" par la connaissance et par la sainteté[3] ».

À la pointe de la hiérarchie se situe Dieu, à qui se rattachent les différents niveaux, fondamentalement par la communication qu'il leur fait de sa lumière, et dans un deuxième temps par leur orientation vitale vers lui, de telle sorte que leur parenté originelle avec lui s'approfondit en une assimilation résultant à la fois du don divin et de leur réceptivité. De ce fait, ce qui commande la structure de la hiérarchie, ce sont essentiellement les créatures rationnelles, capables de connaître et d'aimer le Dieu dont elles dépendent.

1. *La hiérarchie céleste*, III, 1 (SC 58 bis p. 97) : Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη.

2. *Ibid.*, introduction, p. XLII-XLIII.

3. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, p. 2-3.

Or c'est bien, dans les grandes lignes, ce que nous avons trouvé chez Grégoire, pour qui le Dieu transcendant est à l'origine de tous les êtres sans exception et qui crée tant le monde intelligible des anges que le monde sensible dominé par l'homme, dans le but de faire bénéficier toutes les créatures, dans la mesure de leurs capacités respectives, de la participation à sa plénitude. Cette vision du monde entraîne à la fois un ordre entre les êtres et une activité vitale du fait de leur dépendance du Premier et de leurs relations mutuelles : nous avons vu ainsi les anges déployer leur ronde autour de Dieu et recevoir de lui pleine lumière, les hommes, plus éloignés de lui, être appelés à cette même illumination à travers leur effort pour rendre le sensible lui-même transparent à la lumière divine, l'univers matériel imiter dans son ordre l'orientation des créatures spirituelles vers Dieu, notamment par le mouvement circulaire des corps célestes.

Ce que nous allons considérer dans ce chapitre, c'est donc à la fois la façon dont s'articulent les différents niveaux et les variations de leurs rapports, sachant que l'univers tout entier se trouve pour Grégoire engagé dans une « économie » – ou histoire de son administration, contrôlée par la Providence divine – au terme de laquelle, selon les termes de saint Paul, Dieu sera tout en tous[4], mais qui ne va pas sans une série de ruptures par rapport à l'ordre originel de la création. Le bref rappel que nous venons de faire met en évidence la proximité de Grégoire avec les cadres de pensée néoplatoniciens, et plus particulièrement ceux de Plotin : la hiérarchie se constitue par un mouvement de procession à partir de Dieu et de remontée à lui, fondé sur ce que sont, à chaque niveau, les différents êtres. Mais nous nous proposons de montrer que ce principe, que nous pourrions appeler ontologique, se trouve concurrencé chez Grégoire par le rôle déterminant qu'il accorde à la liberté, entendue dans un sens origénien comme l'affirmation autonome d'un sujet qui se donne à lui-même la fin vers laquelle mouvoir sa volonté, si bien qu'au lieu d'être strictement nécessaire, la hiérarchie des êtres s'avère marquée par l'imprévisible et l'innovation.

4. *Cf.* 1 Co 15, 22-28.

I. – L'ordre de la création : une hiérarchie unifiée

1. *L'unité divine, principe de la hiérarchie chez Plotin et Grégoire*

1.1 *Les principes qui structurent la hiérarchie*

Si l'on se réfère aux textes dans lesquels Grégoire présente conjointement tous les êtres, on s'aperçoit qu'il y a chez lui deux façons différentes d'aborder leur hiérarchisation, qui coexistent à travers toute son œuvre et parfois même à l'intérieur d'un même texte, comme c'est le cas dans le Discours 6[5], où apparaît pour la première fois une vision d'ensemble des êtres, et dans le groupe de Poèmes que constituent les *Arcana*, qui date des dernières années de sa vie[6]. Il ne s'agira donc pas de considérer ces deux mises en forme comme des constructions systématiques qui s'avéreraient plus ou moins compatibles entre elles, mais comme deux approches distinctes de l'ensemble des êtres, mettant en œuvre des critères différents : la perspective est tantôt totalisante, tantôt sélective.

Dans le premier cas, dont l'exemple le plus achevé reste le Discours 38, Grégoire met en scène Dieu créant d'abord les êtres intelligibles que sont les anges et qui lui sont apparentés, puis dans un deuxième temps le monde sensible étranger à l'esprit, avant d'opérer dans un troisième temps l'unification de ces deux mondes jusque là séparés, à travers la création de l'homme, ancré à la fois dans l'un et dans l'autre et appelé à informer la matière par les lois de l'esprit[7]. Notre auteur embrasse alors, à partir de Dieu, les deux extrêmes de la création pour réduire leur disjonction au moyen du microcosme qu'est l'homme.

Cette présentation est aussi celle qui prévaut dans la première partie du Discours 6 et dans le Discours 22, tous deux consacrés à l'éloge de la paix[8]. Grégoire cherche à y montrer que la concorde est la loi fondamentale de tout ce qui est, sans exception aucune, pour exhorter son public à s'y conformer. Nous la retrouvons à travers l'ordre adopté pour la série de définitions du Poème I, II, 34, *Définitions approximatives* : après avoir démarqué Dieu de tout le reste, Grégoire envisage les anges, qui constituent la première création (et, comme un

5. Comparer Or. 6, 12-16 (SC 405 p. 152-162) et 22 (p. 176).

6. Comparer P. I, I, 4, 77-100 (PG 37, 422-423) et I, I, 8, 55-77 (col. 451-452).

7. Or. 38, 7-11 (SC 358 p. 114-126). Voir de même P. I, I, 8, 55-77 (PG 37, 451) ; I, II, 1, 20-99 (col. 523-529) ; I, II, 10, 90-116 (col. 687-689).

8. Or. 6, 12-16 (SC 405 p. 152-162) et 22, 14 (SC 270 p. 252).

corollaire, les démons) puis la deuxième création qu'est la matière, à l'origine de la genèse du monde sensible, dont il passe en revue les principaux traits, avant de terminer le premier volet de ses définitions par l'homme, à la fois modelage et image de Dieu[9]. Enfin c'est cette même structure qui se fait jour dans la louange au Christ de Pâques 382 où Grégoire, prenant pour fil directeur le thème de la lumière, associe à son hymne le ciel et les astres qui diffusent la lumière visible, les anges qui rayonnent la lumière de l'esprit, puis l'homme, défini comme un autre ange placé ici-bas, tous concourant à la gloire de la Lumière suprême qu'est Dieu[10].

Mais ailleurs, Grégoire privilégie une autre approche, qui traduit mieux la subordination essentielle de la matière à l'esprit. Il en vient ainsi à présenter dans l'ordre Dieu, les anges et l'homme et à mentionner, dans le prolongement de ce dernier, la matière et le monde sensible. Ce qui compte alors, ce sont les êtres spirituels et par là le plus ou moins grand affaiblissement de l'esprit à partir de la source divine, la matière étant vue davantage comme un instrument de cet affaiblissement. Tel est le sens de l'image du Temple à laquelle Grégoire recourt avec une certaine fréquence, comme nous l'avons vu[11], ou celle de la lumière qui lui fait désigner les anges et l'homme respectivement comme la deuxième et la troisième lumières[12], ou bien comme la première et la deuxième lumières après Dieu[13], ou bien encore comme l'éther et l'air par rapport au soleil[14]. C'est bien sûr la perspective qui prime en contexte ascétique, où la matérialité est vue comme l'écran qui retient l'homme loin de Dieu en le liant à autre chose que Dieu[15]. De même, il arrive à notre auteur de hiérarchiser les êtres en fonction de leur unité, de telle sorte que, par rapport au Dieu absolument identique à lui-même, les anges dont la nature est simple se trouvent dans une proximité immédiate, par contraste avec l'homme qui n'a qu'une unité de composition à cause de la matière, laquelle n'est, ici encore, mentionnée qu'implicitement[16]. Mais Grégoire ne recourt à cette approche qu'une fois dans le contexte de la création, dans le Poème I, I, 4, *Sur le monde*, où il présente le dessein de Dieu comme la volonté de créer deux êtres spirituels capables de participer à sa gloire : les anges, recevant purement la lumière divine, et les hommes, plus

9. P. I, II, 34, 1-20 (PG 37, 945-947).

10. P. II, I, 38, 1-26 (PG 37, 1325-1327).

11. Or. 6, 22 (SC 405 p. 176) ; 28, 3 et 31 (SC 250 p. 104-106 et 170-174) ; 45, 23 (PG 36, 656 B 6-8) ; P. I, I, 3, 90-94 (PG 37, 415). *Cf. supra*, Premier bilan.

12. *Cf.* p. ex. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120) ; 40, 5 (p. 204-206).

13. *Cf.* p. ex. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; P. II, I, 45, 285-294 (PG 37, 1373-1374).

14. P. I, I, 7, 1-13 (PG 37, 438-439), 47-52 (col. 442).

15. P. I, II, 9, 67-73 (PG 37, 672-673) ; II, I, 42, 18-31 (col. 1345-1346).

16. Or. 31, 15 (SC 250 p. 304).

éloignés de Dieu pour régner sur le monde matériel[17]. Notons que ce poème est aussi le seul de ce deuxième groupe de textes à réserver un développement explicite au monde matériel ; il constitue par là, nous semble-t-il, la forme la plus achevée de cette approche hiérarchique.

Ceci étant posé, nous voyons se dessiner les contours de la parenté de Grégoire avec Plotin en ce qui concerne la hiérarchisation de l'ensemble des êtres. La double approche que nous venons de relever constitue elle-même un trait commun aux deux auteurs dans la mesure où, comme le fait remarquer D. O'Meara, dès les premiers traités, le dualisme platonicien du sensible et de l'intelligible, qui reste la base de la pensée de Plotin, se voit marqué par une expansion du domaine intelligible, grâce à laquelle Plotin parvient à concevoir la genèse du sensible à partir de l'intelligible. Ainsi le traité I, 6 [1], *Du Beau* dissocie-t-il nettement les beautés sensibles, qui ne sont qu'images et ombres, εἴδωλα καὶ σκιαί, imprimées dans la matière, des « beautés plus élevées, qu'il n'appartient plus à la sensation de voir », τῶν προσωτέρω καλῶν, ἃ οὐκέτι αἴσθησις ὁρᾶν εἴληχε, et qui ne peuvent être contemplées qu'en abandonnant la sensation, καταλιπόντας τὴν αἴσθησιν[18]. L'âme n'est véritablement belle que quand elle est « isolée des désirs qui lui viennent du corps », μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν, ἃς διὰ τὸ σῶμα ἔχει, « purifiée de tout ce qu'elle a quand elle est unie au corps », καθαρθεῖσα ἃ ἔχει σωματωθεῖσα[19]. Cependant la coupure n'est pas totale dans la mesure où il reste dans le sensible une trace de la beauté intelligible, qui précisément sert d'échelon dans l'ascension vers la Beauté première[20]. Cette ligne de partage entre le sensible et l'intelligible demeure dans les traités suivants, à travers l'opposition du devenir instable à l'être immuable, de la composition à la simplicité, au point d'aboutir à la représentation de l'Intellect comme un monde intelligible séparé du monde sensible et constituant son archétype, dans la ligne de la cosmogonie du *Timée*[21]. Mais parallèlement le sensible continue d'être habité par une certaine présence de l'intelligible, à travers les formes[22].

La première approche de l'ensemble des êtres adoptée par Grégoire nous semble assez proche de cette représentation dans la mesure où là aussi l'opposition nettement marquée du sensible et de l'intelligible, qui constitue la structure dominante du créé, est réduite par la présence de l'intelligible dans le sensible réalisée par l'homme.

17. V. 77-100 (PG 37, 422-423).

18. I, 6 [1] 3, 33-36 et 4, 1-4.

19. *Ibid.* 5, 53-56.

20. *Ibid.* 2-3.

21. *Cf. Ennéades*, V, 9 [5] 9.

22. *Cf.* D. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, p. 34-37.

Mais dès le cinquième traité, et plus encore dans les suivants, cette division élémentaire devient plus complexe du fait que Plotin en vient à discerner au sein de l'intelligible une structure hiérarchique s'articulant autour de l'Intellect. L'Âme s'en différencie tout d'abord en ce qu'elle ne se contente pas de penser, comme l'Intellect, mais ajoute à son activité d'intellection autre chose :

> « En jetant son regard sur la réalité antérieure, elle pense ; sur elle-même, elle voit ce qui la suit, et qu'elle ordonne, gouverne et commande[23]. »

Tournée vers l'extérieur, elle réalise l'organisation du monde, mais son lien avec l'Intellect pleinement identique à soi s'en trouve ainsi distendu. D'autre part, l'Intellect lui-même est vu comme une réalité seconde dans la mesure où il reçoit son achèvement de l'intelligible, et « n'est donc pas simple, mais multiple », διὸ οὐχ ἁπλοῦς, ἀλλὰ πολλά : « il est en effet lui aussi intelligible, mais il « intellige » également, et de ce fait est déjà deux », ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν· διὸ δύο ἤδη[24]. Or il est nécessaire que le principe soit simple, ἁπλοῦν, étranger à tout accident et à toute composition, συμβάσεως ἔξω πάσης καὶ συνθέσεως, et réellement un, ὄντως ἕν[25]. L'Un est donc une réalité antérieure à l'Intellect, et c'est de lui que tout le reste découle. L'Intellect se constitue à partir de lui, par l'intellection, νόησις, cette activité secondaire qui se produit à l'extérieur de l'Un et qui, en prenant pour objet de pensée celui dont elle tire son origine, νοοῦσα ἀφ' οὗ ἐγένετο, devient Intellect, νοῦς γίνεται, c'est-à-dire un intelligible distinct et semblable au premier, une imitation et une image de lui, ἄλλο οἷον νοητὸν καὶ οἷον ἐκεῖνο καὶ μίμημα καὶ εἴδωλον ἐκείνου[26]. Le domaine intelligible de Plotin s'articule donc en trois niveaux, l'Un qui est la source première dont découle tout le reste, l'Intellect dont l'être et l'acte consistent à penser l'Un, et l'Âme dont la pensée s'oriente vers l'organisation du monde sensible.

Or, sans confondre les deux systèmes, on retrouve néanmoins dans la deuxième approche de Grégoire une tripartition fondée sur des critères analogues : Dieu est la source de lumière, toute la vie des anges, centrés sur lui, consiste à recevoir pleinement cette lumière, cependant que l'homme, créature intelligente ancrée dans le sensible, se voit tiraillé entre l'activité de contemplation, qui correspond à son être le plus haut, et l'engagement dans le monde sensible, qui n'est pas sans grandeur, mais affaiblit l'intensité de sa contemplation. Toute la hiérarchie des êtres s'organise alors en fonction de cette

23. *Ennéades*, IV, 8 [6] 3, 26-28 : Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετ' αὐτήν, ὃ κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.

24. V, 4 [7] 2, 9-11. *Cf.* VI, 9 [9] 2, 21-47 ; III, 8 [30] 9, 1-13.

25. *Ibid.* 1, 10-11.

26. *Ibid.* 2, 24-26.

structure interne à l'intelligible, et le sensible n'apparaît plus que comme le dérivé ultime et ontologiquement second par rapport à ce domaine éminent de la réalité. L'on n'est pas très loin, semble-t-il, chez Grégoire, de la conclusion que tire D. O'Meara à propos de ces premiers traités de Plotin :

> « À la structure hiérarchique ontologique que composent les deux mondes dans les premiers traités s'ajoutent, dans le traité IV, 8 [6], l'Un et l'Âme. L'Un nous est apparu, dans une étude du traité V, 4 [7], comme ce qui s'avère antérieur, d'un point de vue causal, à l'intelligible conçu comme une unité noétique d'Intellect et d'être. Cette antériorité causale de l'Un lui confère aussi une antériorité ontologique par rapport à l'Intellect. D'autre part, l'Âme se présente comme un niveau intelligible inférieur à l'Intellect, étant donné son rôle démiurgique particulier par rapport au sensible. Une série de niveaux se forme ainsi, dont la continuité s'établit dans le mouvement causal selon lequel chaque niveau tire son être du niveau supérieur, étant l'image de ce niveau supérieur. Ce mouvement de dérivation s'étend de l'Âme jusqu'au dernier niveau de l'univers, la matière[27]. »

1.2. *La chaîne des êtres*

Chez Grégoire comme chez Plotin, en effet, les différents niveaux sont étroitement liés les uns aux autres et leur unification s'enracine dans l'unité radicale du principe dont ils découlent. L'unité interne des êtres qui constituent un niveau est en proportion exacte avec le rang qu'ils occupent dans la hiérarchie, et celui-ci est déterminé par le lien plus ou moins étroit qui les unit au principe premier[28].

L'Un de Plotin est totalement transcendant. Il est ineffable, car toute définition est un dédoublement, même celle qui n'est pas discursive, comme dans le cas de l'Intellect, qui « voudrait bien être un », ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, mais ne parvient qu'à « avoir la forme de l'unité », ἑνοειδοῦς, parce que tout en évitant la dispersion et en « restant vraiment avec lui-même », σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως, il a « osé s'écarter quelque peu de l'Un », ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας, et s'avère être « une multiplicité indistincte et pourtant distinguée », πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον. L'Un, lui, n'a aucun nom qui lui convienne en vérité, ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον[29], car tout nom rompt son unité :

27. *Op. cit.*, p. 51

28. *Ibid.* p. 103.

29. VI, 9 [9] 5, 16-31.

« Et à nouveau si dans ta pensée tu le penses comme un, là encore, aussi "un" que tu te le sois imaginé pour qu'il soit plus un que ta pensée, il est encore plus un que cela. Car il est en lui-même, sans qu'aucun prédicat ne lui advienne[30]. »

Par conséquent on ne peut le connaître que négativement : il n'a pas de lieu, n'a ni bien, ni volonté, ni pensée, ni mouvement, car il dépasse tout cela par son unité indivise[31]. De même qu'il est présent à soi sans la moindre distanciation[32], de même, pour le connaître, il faut renoncer à le définir, à le circonscrire : il faut tâcher d'être présent à lui, de coïncider avec son unité, sans rien ajouter à la pensée, car tout ce qui s'ajoute est différent de lui[33].

Or c'est en termes semblables que Grégoire parle de Dieu. Outre les qualifications négatives, qui abondent dans son œuvre[34], sa conception même de la théologie en tant que discours sur Dieu reflète l'inaptitude foncière de l'intelligence créée à circonscrire l'incréé, comme en témoignent éloquemment les analyses du Discours 28[35], qui aboutit à l'isoler radicalement de tout ce qui n'est pas lui :

« Car l'enjeu était de représenter que même la nature des choses secondes est au-dessus de notre intelligence ; ainsi en est-il à plus forte raison de la nature qui est

30. *Ibid.* 6, 13-14 : Καὶ αὖ ὅταν αὐτὸ ἐνίσῃς τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον ἂν αὐτὸν ἐφαντάσθῃς εἰς τὸ ἑνικώτερον τῆς σῆς νοήσεως εἶναι · ἐφ' ἑαυτοῦ γάρ ἐστιν οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβηκότος.

31. *Ibid.* 24-57 ; 3, 39-44 ; *cf.* V, 5 [32] 6.

32. V, 4 [7] 2, 15-19.

33. *Cf.* VI, 9 [9] 4, 1-7 ; 7, 1-21 ; 11, 1-35.

34. Nous nous limiterons à quelques exemples : Or. 23, 11 (SC 270 p. 302) : parmi les traits qu'il attribue à la nature divine, Grégoire la dit « dépourvue de qualité, de quantité et de durée, non créée et impossible à embrasser », ἄποιον, ἄποσον, ἄχρονον, ἄκτιστον, ἀπερίληπτον. – Or. 28, 7 (SC 250 p. 112-114) : Dieu est « infini, illimité, sans forme extérieure, impalpable, invisible », ἄπειρον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἀναφές, καὶ ἀόρατον. – Or. 40, 5 (SC 358 p. 204) : Dieu est la lumière suprême, « inaccessible et inexprimable », ἀπρόσιτον καὶ ἄρρητον ; elle n'est « ni comprise par l'esprit, ni exprimée par la parole », οὔτε νῷ κατάληπτον, οὔτε λόγῳ ῥητόν... – P. I, I, 1, 25-27 (PG 37, 400) : Il y a un seul Dieu, « sans principe, sans cause, impossible à circonscrire », ἄναρχος, ἀναίτιος, οὐ περίγραπτος, « infini », ἀπείριτος. – P. I, I, 3, 41-42 (col. 411) : Dieu est une nature une, « immense, incréée, intemporelle », ἄμετρον, / Ἄκτιστον, ἄχρονον.

35. *Cf. supra,* chap. I (II, 3.1). La raison qu'il donne de cette incapacité n'est pas indigne de Plotin : « ... Il n'y a pas moyen, pour ceux qui sont dans un corps, d'être entièrement avec les choses spirituelles sans les choses corporelles. Toujours en effet s'insinuera quelque chose de ce qui est nôtre, même si l'esprit, dégagé le plus possible des choses visibles et devenu ce qu'il est par lui-même, essaie de s'appliquer aux choses qui lui sont apparentées et qui sont invisibles » (Or. 28, 12, SC 250 p. 126).

première et seule – car j'hésite à dire : celle qui est au-dessus de tout, μὴ ὅτι τῆς πρώτης καὶ μόνης, ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντα[36]. »

De même que pour Plotin, la quête de Dieu chez Grégoire consiste à tendre vers lui et à le laisser venir, en aucun cas il ne s'agit de se l'approprier par l'intelligence[37] – du reste, même l'ange est toujours « bien plus éloigné de Dieu et de sa compréhension parfaite qu'il n'est au-dessus de nous, mélange complexe, bas et penchant vers la terre[38] ».

Aussi la situation des créatures par rapport à Dieu se fait-elle fréquemment chez Grégoire en termes d'unité. Dieu est non seulement le Dieu unique, mais il est le Dieu un, absolument simple et pleinement identique à soi, tous aspects qui apparaissent le plus souvent en corrélation étroite dans ses textes[39]. Les anges, par leur nature simple, restent dans la proximité immédiate de Dieu, autour de lui[40], et ne s'en séparent que difficilement, δύστροποι[41], alors que les hommes, qui n'ont qu'une unité de composition, sont plus éloignés de lui et tiraillés entre

36. Or. 28, 31 (SC 250 p. 174) ; voir de même Or. 6, 12 (SC 405 p. 152) ; P. I, II, 24, 7-24 (PG 37, 791-792). *Cf. supra,* chap. I (I, 3).

37. Or. 2, 76 (SC 247 p. 188-190) ; 20, 12 (SC 270 p. 82) ; 38, 7 (SC 358 p. 116).

38. Or. 28, 3 (SC 250 p. 106) : ... πλέον ἀπέχει Θεοῦ καὶ τῆς τελείας καταλήψεως, ἢ ὅσον ἡμῶν ὑπεραίρει τοῦ συνθετοῦ καὶ ταπεινοῦ καὶ κάτω βρίθοντος κράματος. *Cf.* aussi p. ex. Or. 2, 5 et 76 (SC 247 p. 94 et 188).

39. En voici un échantillon : Or. 6, 13 (SC 405 p. 154) : à propos de l'unité divine, il parle de « l'identité de la substance », τὴν τῆς οὐσίας ταὐτότητα. – Or. 20, 7 (SC 270 p. 70) : les Personnes divines ont « une seule et même divinité », τὸ ἓν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος, « une substance identique », τὴν τῆς οὐσίας ταὐτότητα. – Or. 21, 33 (p. 182) : le Dieu Trinité est « une unique divinité et une unique substance », μίαν θεότητα καὶ οὐσίαν. – Or. 23, 6 (p. 292) : la Trinité des Personnes est celle qui respecte la divinité une, μίαν, et simple, ἁπλῆν. – Or. 28, 13 (SC 250 p. 128) : Dieu est un par sa nature, ἓν τῇ φύσει, sans composition, ἀσύνθετον, et par conséquent incomparable, ἀνείκαστον. – Or. 30, 20 (p. 268) : à cause de la simplicité divine, la ressemblance du Fils au Père est plutôt une identité, ταὐτόν, qu'une conformité, ἀφομοίωμα. – Or. 31, 14 (p. 302) : « Dieu est un parce qu'une est la divinité », εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης, si bien que la Trinité des Personnes n'entame en rien sa simplicité : il est « indivisible dans des sujets divisés », ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις. – Or. 40, 7 (SC 358 p. 208) : Dieu est nécessairement impeccable car il est « la nature première et sans composition », τῆς πρώτης καὶ ἀσυνθέτου φύσεως, sa simplicité entraîne nécessairement la paix et l'absence de rébellion, ἁπλότης γὰρ εἰρηναία καὶ ἀστασίαστος. – Or. 40, 41 (p. 292) : Dieu est l'unique divinité, τὴν μίαν θεότητα, dont l'unité n'est aucunement atteinte par la Trinité des Personnes, elle reste « de toutes parts égale, la même de toutes parts », πάντοθεν ἴσην, τὴν αὐτὴν πάντοθεν. – L'unité divine est le leitmotiv des *Poemata Arcana* : *cf.* P. I, I, 1, 25 (PG 37, 400) ; I, I, 2, 33-34 (col. 404) ; I, I, 3, 41-43 (col. 411), 60 (col. 413), 71-89 (col. 413-415) ; I, I, 4, 3 (col. 416), 39 (col. 418) ; I, I, 7, 47-48 (col. 442).

40. *Cf. supra,* chap. II (II, 1.1).

41. *Cf.* P. I, I, 7, 34 (PG 37, 443) et *supra,* chap. II (II, 2.2.1 *in fine*).

Dieu et le monde sensible[42]. La matière, elle, tend par nature à la dissolution, toute son unité lui vient exclusivement de l'extérieur et elle est aussi ce qui est le plus éloigné de Dieu[43].

L'éloignement du Dieu un et premier est d'autant plus grand que la composition est plus importante, ce qui va de pair avec un relâchement du lien qui unit la créature à Dieu[44]. L'unité interne des êtres et leur union au principe premier est rigoureusement parallèle, ce que Grégoire exprime parfois en termes de paix et de rébellion :

> « Être exempt de tout péché, cela appartient à Dieu et à la nature première et sans composition, car la simplicité jouit de la paix et ne connaît pas le désaccord ; je me hasarde aussi à dire qu'il en est de même pour la nature angélique, ou qu'elle est le plus proche possible de cet état à cause de sa proximité par rapport à Dieu ; au contraire, commettre le péché, c'est le fait de l'homme et de la nature composée d'ici-bas, car la composition est le principe de la division[45]. »

Par conséquent, l'unité divine – unicité et simplicité – est ce qui garantit l'unité et la cohésion de tout le créé : tel est l'unique argument que Grégoire oppose aussi bien aux philosophes qui veulent faire sortir tout ce qui est de deux principes coéternels, la matière et les formes[46], qu'aux manichéens pour qui la matière et l'esprit sont les deux principes premiers et antagonistes[47], ou encore aux astrologues qui croient pouvoir faire subsister l'harmonie de l'univers en en confiant le gouvernement à de multiples astres[48]. Sans un principe un, la dissolution est inévitable, du fait que la multiplicité induit une division et que celle-ci comporte un principe d'opposition[49].

Or il n'en va pas autrement chez Plotin. « C'est par l'"un" que tous les êtres sont des êtres », πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, car être, c'est être un : « Toute scission, pour autant qu'elle détruit l'unité, altère l'être », τμηθέντα

42. *Cf. supra*, chap. IV (II, 1).

43. *Cf. supra*, chap. IV (I, 2).

44. *Cf.* Or. 31, 15 (SC 250 p. 304) ; P. I, I, 4, 89-92 (PG 37, 423) ; I, I, 7, 47-55 (col. 442-443) ; I, II, 1, 20-55 (col. 523-526), 96-99 (col. 529) ; II, I, 45, 287-294 (col. 1373-1374).

45. Or. 40, 7 (SC 358 p. 208-210) : τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστι Θεοῦ καὶ τῆς πρώτης καὶ ἀσυνθέτου φύσεως – ἁπλότης γὰρ εἰρηναία καὶ ἀστασίαστος – θαρρῶ δὲ εἰπεῖν ὅτι καὶ τῆς ἀγγελικῆς, ἢ ὅτι ἐγγυτάτω τούτου, διὰ τὴν πρὸς Θεὸν ἐγγύτητα · τὸ δὲ ἁμαρτάνειν, ἀνθρωπινὸν καὶ τῆς κάτω συνθέσεως – σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως. *Cf.* aussi Or. 6, 12-13 (SC 405 p. 152-154) ; 22, 14 (SC 270 p. 252).

46. *Cf.* P. I, I, 4, 3-14 (PG 37, 416).

47. *Ibid.* v. 25-39 (col. 417-418).

48. *Cf.* P. I, I, 5, 15-33 (PG 37, 425-426).

49. *Cf.* P. I, I, 3, 80-83 (PG 37, 414).

γοῦν, καθόσον τὸ ἓν ἀπολλύσιν, ἀλλάσσει τὸ εἶναι[50]. Or la source de l'unité ne saurait être trouvée que dans un principe qui ne tire pas d'ailleurs son unité, c'est-à-dire qui est pleinement un. L'Âme elle-même et l'Intellect n'ont l'unité qu'accidentellement, c'est quelque chose qui s'ajoute à ce qu'ils sont sans s'identifier avec eux[51]. L'Un, lui, pourrait se définir par son autosuffisance, τῷ αὐτάρκει, « car il faut qu'il soit de tous les êtres le plus indépendant, le plus autosuffisant, le plus libre de besoins », δεῖ μὲν γὰρ ἱκανώτατον ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἀνενδεέστατον εἶναι, et il ne peut l'être que s'il exclut absolument toute multiplicité[52]. Mais par là même il devient la cause, αἴτιον, et le principe, ἀρχή, de tout le reste, qui tire de lui son unité – et donc son être[53] :

> « S'il y a quelque chose après le premier (μετὰ τὸ πρῶτον), cela vient nécessairement de lui (ἐξ ἐκείνου), soit immédiatement, soit en se ramenant à lui (τὴν ἀναγωγὴν ἐπ' ἐκεῖνο... ἔχειν) à travers les intermédiaires et il doit y avoir des êtres de deuxième et de troisième rang, le deuxième se ramenant au premier et le troisième au deuxième. Mais il faut bel et bien quelque chose avant tous (πρὸ πάντων) – quelque chose de simple (ἁπλοῦν) –, distinct de tout ce qui vient après lui, fixé en lui-même (καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν[54]). »

Plus on s'éloigne de l'Un, plus la multiplicité augmente : à la dualité unie de l'Intellect-Être succède l'attirance de l'Âme pour le sensible : s'il est vrai qu'elle peut exercer son rôle démiurgique sans quitter le séjour de l'Intelligible[55], il n'en demeure pas moins que sa stabilité se trouve fragilisée par sa relation avec le sensible[56].

Le traité V, 2 [11] met bien en évidence cette hiérarchisation des êtres à partir de l'unité première et fondatrice de l'Un, dont découle à la fois le maintien d'une ressemblance avec lui – il existe à chaque niveau une certaine imitation de son unité et de sa puissance productrice qui en dérive – et la dispersion croissante qui entraîne un affaiblissement proportionné de la puissance génératrice, cependant que toujours se conserve le lien vital avec le principe. Ce qu'engendre l'Un en restant absolument inchangé, c'est l'Intellect, dont la dualité n'est guère qu'une dualité de raison puisqu'en fait son acte de pensée est

50. *Ennéades*, VI, 9 [9] 1, 1 et 9-10.

51. *Ibid.* 1, 17-43 ; 2, 17-47.

53. *Ibid.* 6, 16-27. *Cf.* V, 4 [7] 1, 10-14.

53. *Ibid.* 27-35.

54. V, 4 [7] 1, 1-6.

55. IV, 8 [6] 2, 19-26.

56. *Ibid.* 26-30. *Cf.* V, 9 [5] 4.

achevé et coïncide pleinement avec son être[57]. Quand l'Intellect engendre à son tour, lui aussi reste immobile, lui aussi produit un être capable de penser, mais l'Âme engendrée, elle, « se meut pour engendrer une image », κινηθεῖσα ἐγέννα εἴδωλον[58]. L'éparpillement de l'Âme est alors patent, puisqu'au lieu de s'avancer elle-même tout entière dans ce qu'elle engendre, son activité génératrice se diversifie entre la sensation, αἴσθησις, chez les animaux, et la nature, φύσις, chez les plantes, cependant qu'en l'homme elle parvient à maintenir une activité de raisonnement, λογικὸν, voire d'intellection, νοεῖν[59]. Cependant cet accroissement de la multiplicité ne suppose à aucun moment une rupture : le lien vital avec l'Un est constamment maintenu, l'Âme elle-même ne se perd pas dans ce qu'elle produit, mais sa partie supérieure reste immobile en elle-même et conserve son pouvoir d'intellection même si celui-ci ne s'identifie plus, comme pour l'Intellect, avec sa nature[60] – si bien que, comme le dit ailleurs Plotin, « nous coïncidons par elle selon le centre de nous-mêmes avec ce que l'on pourrait appeler le centre de toutes les choses », τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ[61].

Quant à la matière, elle constitue le terme extrême de la chaîne, celui où la dispersion est maximale : elle est incapable d'être unifiée de quelque manière que ce soit[62], la présence de l'intelligible en elle n'est qu'illusoire[63], elle se trouve en deçà de l'être, se limitant à être pure privation, incapable de participer à l'être[64] ; elle s'oppose à l'intelligible en ce qu'elle aspire à la dissolution[65] et se trouve par conséquent dans une disposition de passivité totale par rapport à lui : les formes entrent en elle et en sortent, elle les suit docilement, sans en être affectée, n'ayant aucunement en soi de quoi affirmer son existence[66]. L'analyse de Plotin est poussée bien plus avant que chez Grégoire sur ce point, mais l'orientation de la pensée est la même : la matière est par elle-même incapable d'unité sans pour autant être déconnectée de l'Unité suprême.

---

57. V, 2 [11] 1, 1-13.

58. *Ibid.* 13-19.

59. *Ibid.* 1, 18-2, 10.

60. *Ibid.* 1, 27-2, 4.

61. VI, 9 [9] 8, 19-20.

62. III, 6 [26] 6, 59-61 ; II, 4 [12] 15-16.

63. III, 6 [26] 7, 14-23 ; 13, 1-55.

64. III, 6 [26] 7, 1-14 ; 14, 18-36 ; 15, 23-32 ; II, 4 [12] 10 ; 14 ; 16, 24-27.

65. III, 6 [26] 6, 69-77.

66. III, 6 [26] 7, 12-20 ; 11, 1-45 ; 12, 1-27 ; 13, 9-31.

1.3. *La production des êtres*

C'est là encore un trait par lequel Grégoire se rattache à Plotin : loin d'être donnée d'emblée, la hiérarchie est chez eux le résultat d'une genèse.

Celle-ci s'enracine bien sûr dans le principe premier : c'est l'Un chez Plotin, le Dieu un chez Grégoire, qui est à l'origine de tout et tient tout, dès lors, sous sa constante dépendance sans être lui-même affecté le moins du monde par ce processus. En effet, par sa simplicité, l'Un se suffit à lui-même totalement, tandis que « ce qui n'est pas premier a besoin de ce qui précède, et ce qui n'est pas simple requiert les termes simples qui sont en lui, pour exister à partir d'eux », τὸ γὰρ τὸ μὴ πρῶτον ἐνδεὲς τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τό τε μὴ ἁπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἁπλῶν δεόμενον, ἵν' ᾖ ἐξ ἐκείνων[67]. Comme il n'y a dans l'Un aucune faille, aucune distanciation possible, « il demeure dans la disposition qui lui est propre : ainsi ce qui naît naît bel et bien de lui mais lui demeure quand les choses naissent », μένοντος οὖν αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γινόμενον γίνεται, μένοντος δὲ γίνεται[68]. « Sa nature est telle qu'on peut la considérer comme la source des réalités les meilleures et comme une puissance engendrant les êtres tout en demeurant en elle-même, sans en être amoindrie et sans être elle-même dans les êtres qu'elle a engendrés parce qu'elle est précisément antérieure à eux », καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν ὅτι καὶ πρὸ τούτων[69]. Tout en accordant aux êtres qu'il engendre la vie, l'intelligence, l'être, le bien, il ne les perd pas pour autant, il ne se partage pas, οὐ μεμερισμένη, mais reste identique, ὡσαύτως, et entier, ὅλη[70], ce qui ne l'empêche pas d'être présent à toutes choses : comme il ne dépend de rien, Plotin peut dire de lui qu'il « n'est absent de rien, et est absent de tout », οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο καὶ πάντων δέ[71].

La participation aux biens de la source, vitale pour les êtres qui en dérivent, n'affecte aucunement celle-ci. Ce sont plutôt les êtres engendrés qui pour participer davantage à la bonté de leur principe, doivent incliner vers lui, νεύσαντες πρὸς αὐτό[72]. La genèse est donc elle-même pour Plotin le moteur d'une

---

67. V, 4 [7] 1, 12-15. Cf. II, 9 [33] 1, 8-10.

68. V, 4 [7] 2, 21-22.

69. VI, 9 [9] 5, 35-38. Nous suivons ici la leçon de P. HADOT, *Traité 9*, p. 90, n. 97. *Cf.* III, 8 [30] 10, 1-19 ; V, 5 [32] 12, 39-49.

70. *Ibid.* 9, 1-6.

71. *Ibid.* 4, 24-25. *Cf.* III, 8 [30] 9, 23-26.

72. *Ibid.* 11. *Cf.* aussi VI, 4 [22] 2, 18-21.

remontée au principe premier : l'écart qu'elle cause par rapport à la source est cela même qui creuse chez les êtres engendrés le désir de celle-ci[73]. Le traité III, 8 [30] parcourt de nouveau l'ensemble des êtres, mais cette fois sous l'angle de la contemplation, prise dans le sens très large d'aspiration vers ce qui est antérieur :

> « La contemplation remonte de la nature à l'âme, et de celle-ci à l'Intellect, et les contemplations deviennent sans cesse plus propres et plus unies aux êtres qui contemplent[74]. »

De la sorte toute la chaîne des êtres converge, par son sommet, vers l'Un dont elle est issue et dont l'immutabilité assure le succès de la remontée[75].

Enfin, c'est la bonté éminente de l'Un qui est la cause de toute la genèse. Comment la multiplicité des choses peut-elle venir de l'Un absolument simple ? se demande Plotin : précisément parce qu'il n'a rien de commun avec le multiple. Sa simplicité est la perfection qui lui permet de causer le multiple :

> « Comme il est parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien, c'est pour ainsi dire un débordement et sa surabondance qui ont produit autre chose[76]. »

Comme rien ne lui manque, il peut donner aux êtres avec magnanimité : « de fait, si quelque chose d'autre avait pu naître de lui, il n'y aurait pas opposé de jalousie[77] ». Il est pour toutes choses le bien parce qu'il est le Bien lui-même, τἀγαθὸν αὐτόν, purement, καθαρῶς, et premièrement, πρώτως, bon[78]. En tant que bon, il tend naturellement à se communiquer, et comme il est le bien par excellence, la puissance génératrice qui est la sienne est maximale, elle s'étend non seulement à tous les êtres, mais est ce qui les rend eux-mêmes capables d'engendrer : en produisant, l'Intellect et l'Âme ne font qu'imiter, dans les limites de leur capacité, l'Un dont ils viennent[79].

---

73. *Cf.* D. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, p. 106.

74. III, 8 [30] 8, 1-4 : Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι...

75. *Ibid.* 10, 15-35.

76. V, 2 [11] 1, 7-9 : Ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο.

77. V, 5 [32] 12, 44-45 : Ἐπεὶ οὐδ' εἰ ἄλλῳ δυνατὸν ἦν γενέσθαι ἐξ αὐτοῦ, ἐφθόνησεν ἄν.

78. *Ibid.* 13, 25-26.

79. V, 2 [11] 1.

Or la façon dont Grégoire de Nazianze décrit la création du monde recoupe bien souvent ces analyses de Plotin. L'indépendance de Dieu par rapport au monde, qui le fait ne requérir en rien le monde et rester ni plus, ni moins ce qu'il est, alors même qu'il donne aux créatures tout ce qui fait leur perfection, apparaît avec évidence dans nombre de ses écrits, dont le plus explicite est peut-être le Poème I, I, 4, *Sur le monde*. Non seulement Grégoire y affirme que Dieu n'a besoin ni de matière préexistante ni de modèle extérieur pour créer[80], mais il montre qu'avant la création du monde, il n'était nullement réduit à l'inactivité :

> « Suprême souverain des éternités vides,
> Il se mouvait, contemplant l'éclat aimé de sa beauté,
> De sa divinité triplement lumineuse, semblable clarté également excellente[81]. »

Si Grégoire en vient plus d'une fois à le décrire comme la nature qui est « seule », c'est pour souligner que tout l'être, toute la perfection que peuvent avoir les créatures ne saurait ni lui être ajoutée, ni lui faire défaut[82] : il a tout en lui, ὃς γὰρ ἅπαντα/ Ἐντὸς ἔχει[83], il est au-dessus de l'essence, ὑπὲρ τὴν οὐσίαν, ou du moins a en lui la totalité de l'être, ὅλον ἐν αὐτῷ... τὸ εἶναι, qui échoit aux autres à partir de lui, παρ' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις[84]. C'est dans le même mouvement que notre auteur le situe « bien avant ces réalités [créées] ou au-dessus d'elles » et qu'il les fait sortir de lui, πολὺ πρὸ τούτων ἢ ὑπὲρ ταῦτα καὶ ἐξ ἧς ταῦτα φύσις[85].

De même que chez Plotin, la genèse des êtres n'altère en rien leur principe parce que sa façon de leur donner l'être, la beauté, la bonté, n'entraîne pas une sortie de lui-même mais au contraire une suspension, pour ainsi dire, de tout le reste à lui. La thématique de la lumière est à cet égard particulièrement éloquente. Dieu et les créatures sont désignées par Grégoire comme lumière, mais l'un est « lumière qui illumine », φῶς φωτιστικόν, quand les autres, à commencer par la nature angélique, « reçoivent leur illumination », τὸν φωτισμὸν ἔχουσα. Les anges sont alternativement décrits comme un écoulement de la première lumière (ἀπορροή, qui évoque un mouvement de sortie) et comme une participation à elle (μετουσία, qui traduit leur rattachement à Dieu), ils ont une propension vers elle (νεύσει, terme que Plotin utilise souvent dans ce genre de contextes) et elle les secourt (ὑπουργίᾳ). L'homme, lui, est

---

80. P. I, I, 4, 14-23 (PG 37, 416-417).

81. *Ibid.* v. 63-65 (col. 420-421) : Αἰῶσιν κενεοῖσιν ὑπέρτατος ἐμβασιλεύων, / Κίνυτο κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην / Τρισσοφαοῦς θεότητος ὅμον σέλας ἰσοφέριστον.

82. Or. 28, 31 (SC 250 p. 174) ; 23, 11 (SC 270 p. 302-304).

83. P. I, I, 2, 5-6 (PG 37, 402). *Cf.* v. 20 (col. 403).

84. Or. 6, 12 (SC 405 p. 152). *Cf.* 38, 7 (SC 358 p. 114-116).

85. Or. 28, 5 (SC 250 p. 110).

lumière dans la mesure de son rapprochement de Dieu (πλησιάζοντες[86]). Au début du Discours 21, l'analogie que Grégoire établit entre Dieu et le soleil met également en lumière ce double aspect : Dieu est ce qui donne la clarté, l'intelligence, l'intelligibilité, aux créatures spirituelles, et par là il constitue à la fois le sommet, τὸ ἀκρότατον, du domaine intelligible, la fin, le terme de tout désir, εἰς ὃν πᾶσα ἔφεσις ἵσταται, l'ultime point que l'on peut atteindre, τὸ τῶν ὀρεκτῶν ἔσχατον[87]. Produire et attirer constituent donc bien chez Grégoire aussi les deux faces d'un même acte, traduisant l'immutabilité divine au moment de la genèse des créatures. Donner l'être, pour Dieu, ce n'est pas commencer à faire quelque chose de nouveau, la nouveauté se trouve du côté de la créature, ce qui permet de comprendre par exemple la continuité parfaite que Grégoire établit entre l'action créatrice de Dieu et sa Providence, qui ne se distinguent en fait que si on les considère à l'échelle du temps, mais sont du point de vue de Dieu un seul et même acte[88].

Il est donc logique que l'on retrouve chez Grégoire aussi l'idée qu'un mouvement de retour à Dieu est le corollaire inévitable de l'acte qui pose dans l'être la créature. Ce mouvement de conversion vers le principe dont elle est issue prend la forme de la ronde ou de la danse autour de Dieu pour les anges[89], image que nous trouvons chez Plotin dans la même perspective[90]. Pour l'homme, plus éloigné par nature de Dieu, un cheminement, une ascension est requise jusqu'à rejoindre le chœur des anges[91], et nous avons vu comment il est appelé à entraîner dans sa remontée tout le monde sensible[92]. Quant au but de ce retour, il s'exprime comme chez Plotin en termes d'identification avec le principe : il s'agit de « contenir Dieu tout entier et lui seul », ὅλου Θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου, de telle sorte que Dieu soit tout en tous[93] : toute distinction vise donc à être abolie et Grégoire parle à ce propos bel et bien de divinisation[94].

86. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204-206). *Cf.* aussi P. I, II, 1, 15-19 (PG 37, 523), 30-32 (col. 524).

87. Or. 21, 1 (SC 270 p. 112).

88. *Cf. supra*, chap. I (II, 2.1).

89. *Cf. supra*, chap. II (II, 1.1).

90. *Ennéades*, VI, 9 [9] 8.

91. Or. 28, 17 (SC 250 p. 134-136) ; P. I, I, 4, 93-95 (PG 37, 423) ; I, I, 5, 70-71 (col. 429).

92. *Cf. supra*, chap. IV (II, 3).

93. Or. 30, 6 (SC 250 p. 238).

94. Or. 2, 22 (SC 247 p. 120) ; 4, 124 (SC 309 p. 292) ; 25, 2 (SC 284 p. 160) ; 30, 21 (SC 250 p. 272-274) ; 38, 7 (SC 358 p. 116) ; P. I, I, 10, 5-6 (PG 37, 465) ; II, I, 34, 77-84 (col. 1313), etc.

Quant au moteur de la genèse des êtres, il faut le trouver selon Grégoire dans la bonté divine, à qui « il ne suffit pas d'être mue seulement par la contemplation d'elle-même », οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ : « il fallait que le bien se répandît et s'avançât, de façon à augmenter le nombre de ses bénéficiaires », ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα[95]. Cette bonté n'est limitée par rien, et Grégoire exclut expressément de Dieu toute jalousie comme étant diamétralement opposée à ce qu'il est :

> « La nature divine est loin d'être envieuse, elle qui est justement impassible, seule bonne et souveraine[96]. »

C'est ce principe fondamental qui lui permet d'affirmer *a fortiori* la bienveillance du Verbe envers les hommes qui sont à son image[97], mais aussi la permanence inébranlable des trois Personnes divines dans l'unité sans solitude de la divinité[98]. Bien plus, cette bonté divine qui le pousse à créer est aussi ce qui rend les créatures capables à leur tour de transmettre, dans les limites de leurs forces, la lumière divine. Les anges sont « formés et marqués par la Beauté au point de devenir d'autres lumières et de pouvoir illuminer d'autres êtres avec ce qui s'écoule et ce qui se transmet de la première lumière[99] ». Les hommes quant à eux deviennent en se multipliant une source qui communique la divinité, πηγάζων θεότητα[100], et sont appelés à apparenter à Dieu le corps et par répercussion tout le visible[101].

2. *Écarts entre Grégoire et Plotin*

Cependant cette proximité indéniable entre les deux auteurs ne doit pas masquer une série de différences notoires, que nous pourrions rassembler sous la notion de continuité. Il n'y a dans la hiérarchie de Plotin aucune faille, alors que

95. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120). *Cf.* P. I, I, 4, 81-83 (PG 37, 422).

96. Or. 28, 11 (SC 250 p. 122) : Μακρὰν γὰρ τῆς θείας φύσεως φθόνος, τῆς γε ἀπαθοῦς καὶ μόνης ἀγαθῆς, καὶ κυρίας. *Cf.* P. II, II, 7, 216-218 (PG 37, 1568).

97. *Ibid. Cf.* Or. 38, 12 (SC 358 p. 128).

98. Or. 34, 8 (SC 318 p. 212) : la divinité est « plus unie que des êtres totalement semblables, et plus exempte de jalousie (ἀφθονωτέρα) que des êtres strictement monadiques ».

99. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172) : ...τοσοῦτον τῷ καλῷ μορφουμένας καὶ τυπουμένας, ὥστε ἄλλα γίνεσθαι φῶτα καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιρροαῖς τε καὶ διαδόσεσι. *Cf.* Or. 6, 12 (SC 405 p. 152-154).

100. P. I, I, 4, 81 (PG 37, 422) ; II, II, 5, 63-67 (col. 1526).

101. *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.2 et II, 3).

celle de Grégoire, si l'on y regarde de plus près, se constitue sur le mode de la rupture.

2.1. *L'ordre des niveaux*

Certes pour Grégoire comme pour Plotin la hiérarchie des êtres peut se lire en termes d'unité, puisqu'elle est fondée dans l'unité divine, origine et garantie de l'ensemble, et qu'elle organise les êtres autour de Dieu en fonction de leur unité interne, qui est elle-même à la mesure de leur union avec lui. Nous avons donc, en ordre de dispersion croissante, Dieu, l'ange, l'homme, le monde sensible et la matière, de même que chez Plotin se succèdent l'Un, l'Intellect, l'Âme, la sensation et la nature, qui sont à l'origine des êtres vivants du monde sensible, les formes, principes des êtres inanimés et, tout au bout, la matière.

Cependant chez Grégoire cette hiérarchisation ne correspond pas comme chez Plotin à l'ordre de la genèse. Tout d'abord en effet, tous les êtres, quel que soit leur rang, sont chez lui directement créés par Dieu. Pour Plotin, tous les êtres certes dérivent de l'Un et il n'en est aucun qui ait une autre origine[102], mais seul l'Intellect en dérive immédiatement. Chaque niveau est produit par le niveau immédiatement antérieur, comme le traité V, 2 [11] le laisse apparaître en toute clarté. C'est même ce qui permet à Plotin de rendre compte de la déperdition progressive de l'unité originelle. D'une part en effet, le degré de perfection d'un être est la mesure de sa puissance génératrice ; d'autre part l'être produit, étant causé, ressemble à sa cause tout en étant nécessairement inférieur à elle puisqu'elle le précède ; il possède donc une perfection semblable, mais amoindrie, et une puissance génératrice semblable, mais amoindrie dans les mêmes proportions, si bien qu'il est amené à son tour à produire, mais à un degré moindre[103]. Et l'être qu'il engendre ne saurait être le produit de l'antérieur, car celui-ci peut davantage et son action est à l'origine d'un être meilleur : précisément le terme intermédiaire. La loi de la genèse chez Plotin consiste à engendrer avec « toute la puissance qu'il y a dans ces êtres », ὅση ἦν ἐν ἐκείνοις, « sans l'immobiliser comme s'ils la restreignaient par jalousie », ἣν οὐκ ἔδει στῆναι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ[104]. La production se fait donc de proche en proche jusqu'à la matière.

Or nous n'avons rien de tel chez Grégoire. C'est Dieu lui-même et lui seul qui « pense d'abord les puissances angéliques et célestes – et cette pensée était

102. *Cf.* p. ex. *Ennéades*, VI, 9 [9] 1, 1.

103. *Cf.* V, 4 [7] 1, 23-28.

104. IV, 8 [6] 6, 12-13.

œuvre[105] » – et qui, devant la bonté de ce monde intelligible, « pense un second monde, matériel et visible », montrant ainsi son aptitude à faire subsister (ὑποστήσασθαι) une nature qui lui est totalement étrangère[106] ; c'est également Dieu, le Verbe, qui produit (δημιουργεῖ) l'homme, en déposant (ἐνθείς) un souffle issu de lui-même dans le corps qu'il a prélevé (λαβών) de la terre[107]. Non seulement il n'y a pas l'ombre d'une ambiguïté sur ce point dans son œuvre, mais il existe un texte où il exprime en toutes lettres son rejet d'une création conçue comme la production des êtres de proche en proche. La « division » (κατατομή) de Dieu qu'il reproche sans cesse aux ariens, est en effet réfutée à la fin du Discours 40 à cause de la falsification qu'elle entraîne pour la notion de création. Si pour créer toutes choses, en effet, le Père doit engendrer le Fils et celui-ci produire le Saint-Esprit, la créature s'avère être comme telle non pas tant reliée à Dieu que séparée de lui :

> « De même que le Fils est écarté, ὑποστέλλεται, du Père par ces hommes bas et terre à terre, de même la dignité de l'Esprit est à son tour écartée, ὑποστελλομένης, elle aussi du Fils, de sorte que ce sont à la fois Dieu et la création qui sont outragés par cette nouvelle théologie, ὡς ἂν καὶ Θεὸς καὶ κτίσις ὑβρίζηται τῇ καινῇ ταύτῃ θεολογίᾳ[108]. »

Les intermédiaires séparent en effet les extrêmes au moins autant qu'ils les rapprochent, et de fait, tant dans la tradition philosophique grecque que dans la doctrine arienne, c'est pour préserver la transcendance du principe premier qu'il a été fait usage d'instances intermédiaires. Grégoire n'explique donc pas, lui, par un affaiblissement de la puissance génératrice l'éparpillement graduel qu'il reconnaît d'un bout à l'autre de sa hiérarchie des êtres.

D'autre part, s'il attribue lui aussi à la matière la dernière position dans l'ordre des êtres, il ne la situe pas de la sorte, en revanche, dans ses exposés de la création.

Pour Plotin, d'après ce qui précède, il est naturel que la matière soit produite en tout dernier lieu, dans la mesure où elle correspond au moment où la puissance génératrice issue de l'Un et transmise d'un niveau à l'autre arrive à épuisement : l'Un engendre l'Intellect, qui engendre l'Âme, qui engendre la sensation et la puissance végétative (φύσις), laquelle engendre elle aussi, mais quelque chose de totalement différent d'elle, γεννᾷ πάντη ἕτερον αὐτῆς, car à partir de là il n'y a plus de vie, οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετὰ ταύτην, il n'y a donc plus ce mouvement de retour vers le générateur dont les êtres précédents tiraient

105. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120) : Πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους · καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν...

106. *Ibid.* 10 (p. 122).

107. *Ibid.* 11 (p. 124).

108. Or. 40, 42 (SC 358 p. 296).

leur forme et leur détermination. La matière apparaît dès lors comme totalement indéfinie, πάντη ἀόριστον, ἀοριστίαν... παντελῆ[109], et elle ne reçoit la forme du corps que comme un reflet, une trace, qui glisse sur elle sans parvenir à la transformer et à la fixer[110]. Incapable de se retourner vers sa cause, elle devient bien sûr par là incapable de produire : la chaîne des êtres s'arrête à elle, qui se situe même en deçà de l'être[111].

Or il est notable que dans la première de ses deux approches de la création, Grégoire situe la production de la matière par Dieu non pas en dernier lieu, mais en seconde position : elle est la « deuxième création », δευτέρα κτίσις[112], précédant l'homme dans l'avènement à l'être et suivant immédiatement la genèse des anges. Or lorsque Grégoire cherche à rendre compte de ce fait, il le justifie en définissant le monde sensible comme le domaine royal fait pour l'homme, et qui devait donc être prêt pour l'arrivée de son roi[113]. La matière, comme le monde sensible fait à partir d'elle, est donc créée pour une fin précise, être un instrument à la disposition de l'homme. De fait, même dans son autre approche de la création, Grégoire lui assigne le même rôle : elle est alors seconde, non pas dans l'ordre de la succession, mais dans celui de la dignité vu que l'ange et l'homme se trouvent foncièrement au même niveau par leur condition de créatures spirituelles[114]. La matière n'est donc pas chez Grégoire l'aboutissement inévitable de la chaîne des êtres, mais une réalité voulue par Dieu pour faire ressortir sa gloire[115] et ordonnée à la mission de l'homme.

2.2. *La distinction des êtres et du principe*

Il faut rappeler que pour Grégoire l'origine des créatures est une notion ambivalente. Si elle répond à la question : « D'où les créatures tiennent-elles l'être qu'elles ont ? », il faut dire que tout le créé a son origine en Dieu, qu'il vient de Dieu, παρὰ Θεοῦ[116]. Mais si l'on se demande par là : « Qu'avaient-elles qui leur permît d'être ? », la réponse est : rien. Le créé est par définition « venu à l'être à partir du non-être », ἐκ μὴ ὄντων γινόμενον[117], il est par lui-

109. *Ennéades*, III, 4 [15] 1.

110. II, 5 [25] 5, 11-16, 20-25 ; III, 6 [26] 7, 21-33 ; 9, 16-19 ; 11 ; 13.

111. *Cf. supra*, chap. V (I, 1.2 *in fine*).

112. P. I, II, 34, 8 (PG 37, 946). *Cf.* aussi Or. 38, 10 (SC 358 p. 122) ; P. I, II, 10, 106-112 (PG 37, 688).

113. Or. 44, 4 (PG 36, 612 A 9-12).

114. P. I, I, 4, 77-99 (PG 37, 422-423).

115. *Cf.* Or. 38, 10 (SC 358 p. 122-124).

116. Or. 40, 45 (SC 358 p. 304).

117. *Ibid.*

même totalement contingent, n'ayant en soi nullement de quoi être : tel est le sens de la doctrine de la création *ex nihilo*.

L'on mesure alors l'abîme qui sépare Grégoire de Plotin : pour ce dernier, être, c'est à la fois « être moins » que la cause dont on vient, et « ne pas pouvoir ne pas être » puisque celle-ci ne peut pas ne pas produire. Les êtres s'imposent, et s'imposent comme un affaiblissement de ce qui est plus parfait qu'eux. Rien de tel chez Grégoire : la création n'est pas une perte nécessaire qui laisserait inchangé le Créateur, mais l'octroi, le don de l'être à quelque chose qui sans cela ne serait rien. Pour la créature, être, c'est d'une façon radicale « être plus », et en même temps « être ce dont on peut tout à fait se passer ».

Les nuances du lexique entre Grégoire et Plotin sont à cet égard révélatrices. Pour exprimer la façon dont les êtres engendrés se posent, pour ainsi dire, dans l'être sous l'action de leur cause, outre les verbes ποιεῖν, γενέσθαι qui leur sont communs[118], les deux auteurs ont recours à une série d'images évoquant plus particulièrement le lien originaire qui rattache ces êtres à leur principe. Le traité V, 2 [11] est un modèle du genre : l'Un a débordé, ὑπερερρύη[119], pour produire l'Intellect, lequel à son tour s'est épanché, προχέας, προέχεε[120], pour donner lieu à l'Âme ; celle-ci s'est avancée, προελθοῦσα[121], a fait un pas en avant, προέβη[122], et point ainsi, φθάνει[123], jusque dans les plantes par une procession, προόδῳ[124], vers ce qui est inférieur. Plotin résume toute cette activité productrice en un mot : πρόεισιν[125], chaque niveau s'avance. Ailleurs, il parle aussi d'écoulement, ἀπορρέον, pour distinguer l'Âme démiurgique de celle du ciel dont elle est issue[126], ou bien pour évoquer la sortie perpétuelle du λόγος qui préside à la cohésion du monde à partir de l'Intellect[127]. Ce qui suit coule, ῥεῖ, de ce qui précède[128]. Mais il est aussi notable que dans tous ces

118. *Passim* ; *cf.* p. ex. *Ennéades*, V, 2 [11] 1, 9-10 et Or. 40, 45 (SC 358 p. 304) pour γενέσθαι et V, 2 [11] 1, 9, 12, 17 et Or. 41, 14 (SC 358 p. 344) pour ποιεῖν.

119. V, 2 [11] 1, 8. Pour toute cette étude, nous nous sommes appuyée sur le *Lexicon plotinianum* de J. H. SLEEMAN et G. POLLET.

120. *Ibid.* 14 et 16. *Cf.* aussi III, 8 [30] 10, 4, appliqué à la sortie de l'Intellect de l'Un.

121. *Ibid.* 20 ; 2, 6. *Cf.* aussi I, 8 [51] 4, 29 ; 9, 24 (à propos de l'Intellect) ; III, 8 [30] 10, 8 ; IV, 3 [27] 9, 21-22 ; IV, 4 [28] 5, 29 ; VI, 7 [38] 13, 20.

122. *Ibid.* 26. *Cf.* aussi V, 5 [32] 5, 17 à propos de la sortie de l'Être à partir de l'Un ; VI, 7 [38] 13, 18.

123. *Ibid.* 18, 19. *Cf.* aussi III, 8 [30] 5, 13 ; IV, 3 [27] 8, 41-44.

124. *Ibid.* 27. *Cf.* aussi III, 6 [26] 14, 30 ; IV, 2 [4] 1, 44 ; IV, 8 [6] 6, 5.

125. *Ibid.* 2, 1. *Cf.* aussi III, 8 [30] 5, 12.

126. II, 1 [40] 5, 7.

127. III, 2 [47] 2, 17-18.

128. III, 2 [47] 2, 17 ; IV, 1 [21] 1, 16 ; V, 5 [32] 5, 22.

passages, le mouvement de sortie se trouve toujours immédiatement corrigé, ou du moins mis en corrélation avec l'idée de stabilité. Qu'il s'agisse des termes fréquents μένειν, « rester », στάσις, « stabilité », ἥσυχος, « repos », ou d'expressions équivalentes, à chaque fois l'avènement des êtres inférieurs, qui résulte de cette avancée du terme supérieur, s'accompagne d'une permanence de celui-ci en lui-même, garante de son statut de cause[129] ; sa différenciation même n'abolit pas son identité si bien qu'il reste présent à chaque niveau dans son intégrité. Par conséquent le niveau inférieur lui-même a toujours à tout instant la possibilité de surmonter l'amoindrissement qui a causé sa genèse et de retrouver en soi, en ôtant ce qui s'y est ajouté[130], le principe même dont il est issu. Le mouvement de conversion, ἐπιστροφή, qui suit toujours celui de procession, πρόοδος, permet au terme inférieur de se hausser au niveau de celui qui le précède, mais loin de constituer par là la rencontre avec un « autre », c'est lui-même, dans ce qu'il a de plus noble, qu'il retrouve[131]. Cependant, au moment même où il se retrouve, il se perd en tant qu'être différencié, ou, comme le dit E. von Ivánka,

> « Ce qui le constitue comme "soi" est précisément le négatif en lui, l'"altérité" qui l'oppose à la présence illimitée du divin en lui. Son être propre est déjà essentiellement un être loin de Dieu, dans la mesure où il constitue une restriction de l'être-Dieu qu'il est essentiellement. Il ne parvient à Dieu qu'en écartant et supprimant son existence déterminée, particulière et propre[132]. »

Bien sûr, ce n'est pas ainsi que Grégoire définit la relation de la créature à Dieu, et jamais il n'emploie l'image de la progression ou de la sortie pour évoquer l'acte créateur, comme nous avons pu le voir quand nous avons étudié son lexique à ce propos[133]. Une famille lexicale toutefois pourrait laisser subsister un doute sur ce point, dans la mesure où il lui arrive une fois de définir l'âme, à la suite de « certains sages », σοφῶν τε ἀκούω, comme un « écoulement divin », θεία τις μεταρροή, qui « nous vient d'en haut », ἄνωθεν ἡμῖν ἐρχομένη[134], et qu'à un autre endroit, il représente l'ange comme « une émanation ou une participation de la première lumière », τοῦ πρώτου φωτὸς ἀπορροή τις ἢ μετουσία, « qui a l'illumination par le fait de tendre vers elle et d'en être le ministre », τῇ πρὸς αὐτὸ νεύσει καὶ

129. *Cf.* VI, 7 [38] 13, 16-57.

130. *Cf.* p. ex. VI, 7 [38] 41, 34, προσεῖναι.

131. *Cf.* p. ex. V, 1 [10] 1. Voir sur ce point l'analyse de A. H. ARMSTRONG pour qui il n'y a jamais véritablement chez Plotin de chute des âmes : elles « restent éternellement dans le ciel éternel du Nous » (« Plotinus and Christianity with Special Reference to II, 9 [33] 9, 26-83 and V, 8 [31] 4, 27-36 », *Studia Patristica* 20 (1989), p. 85).

132. *Plato Christianus*, p. 76.

133. *Cf. supra*, chap. I (II, 1.2.1).

134. P. I, II, 10, 60 (PG 37, 685).

ὑπουργίᾳ τὸν φωτισμὸν ἔχουσα[135]. Cependant trop de textes nous orientent dans un sens différent pour qu'on confonde ces deux expressions avec une conception émanatiste. Pour ce qui est des anges, en effet, n'oublions pas que Grégoire maintient constamment entre eux et Dieu une frontière infranchissable : tout en étant pleinement illuminés par lui, ils n'ont jamais de lui une connaissance adéquate, et restent toujours en deçà du Saint des Saints où réside Dieu seul[136]. D'autre part le même chapitre du Discours que nous venons de citer les distingue du Créateur comme ceux qui reçoivent la lumière, τὸν φωτισμὸν ἔχουσα, de celui qui la donne, φῶς φωτιστικόν[137]. Quant à l'âme, elle est ainsi définie dans un contexte où Grégoire cherche à stimuler chez son destinataire le désir de poursuivre la vertu : il met donc en relief sa parenté avec Dieu, qui lui vient d'avoir été créée à son image, pour éviter qu'on ne la laisse s'engluer dans les besoins du corps. Le Verbe intervient comme un être personnel distinct qui l'aide à remonter et la place finalement dans la cité céleste[138]. Nous trouvons d'ailleurs dès le Discours 2 cette façon de rapprocher l'âme humaine du Verbe divin puisque tous deux y sont appelés « émanation », ἀπόρροια ; mais il est notable que ce terme figure pour le Verbe dans une énumération de ses noms, tous empruntés à l'Écriture[139] – il s'agit ici de la caractérisation de la Sagesse divine comme « pure émanation de la gloire du Tout-Puissant[140] » – et que dans le cas de l'homme, cette dénomination soit reliée explicitement à sa condition de créature faite à l'image de Dieu : la loi du péché

> « s'efforce de détruire l'image royale qui est en nous et tout ce qui de l'émanation divine a été déposé en nous avec elle, τὴν βασιλικὴν ἐν ἡμῖν εἰκόνα καὶ ὅσον τῆς θείας ἀπορροίας ἡμῖν συγκαταβέβληται[141]. »

L'emploi du terme a donc la même portée que le rapprochement analogue que Grégoire introduit plus d'une fois entre le Logos et les λογικοί[142] ; il exprime la condition spirituelle de l'homme et plus spécialement ce que nous appellerions son élévation à l'ordre surnaturel. D'ailleurs, dans d'autres textes de poésie, Grégoire remplace le terme d'ἀπόρροια par celui d'ἀπορρώξ pour parler de l'âme : outre le fait qu'il est absent du vocabulaire de Plotin, son sens

135. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204).

136. *Cf. supra*, chap. II (II, 2.2.1) et Premier bilan.

137. Or. 40, 5 (SC 358 p. 204).

138. P. I, II, 10, 59-83 (PG 37, 685-686).

139. Or. 2, 98 (SC 247 p. 216).

140. Sap. 7, 25.

141. Or. 2, 91 (SC 247 p. 206-208).

142. *Cf.* Or. 4, 100 (SC 309 p. 248) ; 6, 5 (SC 405 p. 132-134) ; 25, 1 (SC 284 p. 156) ; 28, 11 (SC 250 p. 122).

d'« épanchement goutte à goutte » lui permet de connoter plus clairement, en même temps que l'origine divine de l'âme, sa distinction nette d'avec Dieu[143]. Pour Grégoire, le « moi » de la créature n'est jamais de nature divine, ni comme tel, bien sûr[144], ni même lors de l'union divinisante à laquelle il se réfère plus d'une fois : la timidité dont il fait preuve alors, visible à travers les précautions qu'il prend au moment d'en parler, manifeste sa conscience qu'il s'agit de quelque chose qui ne va pas de soi et qui reste de toutes façons soumis au bon vouloir divin[145].

2.3. *Les causes de la genèse*

Nous touchons là à la différence essentielle entre la hiérarchie plotinienne et celle de Grégoire. Il est vrai que pour tous deux, ce qui permet à l'Un / à Dieu d'être le principe ultime auquel toute la hiérarchie est fermement suspendue, c'est sa bonté, conçue en termes de plénitude absolue et inaltérable, qui garantit par la puissance causale universelle qui en découle, la stabilité dans l'être de tout le reste[146].

Mais pour Plotin cette bonté rend nécessaire la production des êtres, alors qu'il n'en est rien chez Grégoire :

> « Il est inhérent à toute nature de faire ce qui vient après elle et de se dérouler, comme à partir d'une semence le ferait un principe sans parties, jusqu'à un but, le sensible[147]. »

Ce principe, qui apparaît très tôt dans l'œuvre plotinienne, fait que chaque être ne peut pas ne pas produire autant qu'il est en lui, parce que s'en abstenir

143. P. I, I, 4, 32 (PG 37, 418) ; I, I, 8, 73 (col. 452) = I, II, 1, 95 (col. 529).

144. Un exemple parmi d'autres en est l'opposition tranchée entre la nature divine, à qui revient la domination (δεσποτεία) parce qu'elle est créatrice, principe, immuable, ποιητική, ἀρχική, ἀκίνητος et au-dessus du temps, ὑπὲρ χρόνον, et de la nature créée, marquée par la servitude (δουλεία), parce qu'elle est faite, soumise et caduque, πεποιημένη καὶ ὑπὸ χεῖρα καὶ μεταπίπτουσα, et soumise au temps, ὑπὸ χρόνον (Or. 34, 8, SC 318 p. 212).

145. *Cf.* p. ex. Or. 2, 22 (SC 247 p. 118-120), 73 (p. 186) ; 6, 14 (SC 405 p. 156) ; 20, 12 (SC 270 p. 82-84) ; 21, 2 (p. 112-114) ; 30, 3 (SC 250 p. 230) ; 38, 7 (SC 358 p. 114-116) ; 40, 6 (p. 208), 42 (p. 296-298) ; P. I, II, 10, 134-143 (PG 37, 690) ; II, I, 34, 83-84 (col. 1313).

146. *Cf. supra,* chap. V (I, 1.3). C'est aussi avec les mêmes arguments et pratiquement dans les mêmes termes qu'ils s'opposent à une multiplicité de principes gouvernant l'univers. Comparer par exemple *Ennéades,* V, 1 [10] 9, 23-25 et P. I, I, 5, 25-33 (PG 37, 426) ou I, I, 6, 14-15 (col. 431).

147. *Ennéades,* IV, 8 [6] 6, 7-10 : ... ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης...

équivaudrait à immobiliser, στῆσαι, et à limiter par jalousie, περιγράψαντα φθόνῳ, sa toute-puissance[148], ce qui serait la preuve la plus évidente d'un défaut de perfection, impensable *a fortiori* dans l'Un :

> « Si le premier est parfait, τέλεον, et de tous les êtres le plus parfait, et si sa puissance est première, il faut qu'il soit de tous les êtres le plus puissant, δυνατώτατον, et que les autres puissances l'imitent pour autant qu'elles le peuvent, καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. Parmi les autres êtres, celui qui arrive à la perfection, εἰς τελείωσιν ἴῃ, nous voyons qu'il engendre, et qu'il ne supporte pas de rester en lui-même, οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, mais qu'il produit un autre être, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν, et cela est valable non ment pour ce qui a une volonté réfléchie mais même pour les êtres qui croissent sans volonté réfléchie et même pour les êtres inanimés, qui communiquent autant qu'ils peuvent de leur être, μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται[149]. »

Aussi l'analyse plotinienne de la production des êtres se caractérise-t-elle par un rejet de plus en plus marqué de toute causalité artisanale entraînant délibération et mise à distance de l'objet par rapport à sa cause. Le fait est particulièrement net en ce qui concerne le monde sensible, dont la complexité semblerait inviter à concevoir à son origine un Artisan combinant entre elles les formes et la matière. C'est donc à l'activité démiurgique de l'Âme et de ses ramifications que Plotin s'intéresse surtout, mais ses arguments valent *a fortiori* pour l'Intellect et l'Un, dont la perfection ontologique est plus grande.

Si Plotin s'oppose avec constance à une conception artisanale de la genèse du monde, c'est parce qu'elle apparaît comme une production de nature inférieure, dégradée par rapport à la production naturelle :

> « L'art (τέχνη) est postérieur à la nature, ὑστέρα αὐτῆς, il l'imite et ne produit que des imitations effacées et sans force, καὶ μιμεῖται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, des jouets méprisables, malgré toutes les machines dont il se sert pour les produire. L'Âme, elle, par la puissance de son être, οὐσίας δυνάμει, est maîtresse des corps pour les faire naître et se comporter comme elle les mène sans que les êtres du début puissent s'opposer à sa volonté[150]. »

Aussi faut-il exclure toute réflexion adventice, ἐπακτῷ γνώμῃ, et tout recours à la délibération ou à l'examen, βουλὴν ἢ σκέψιν : c'est selon ce qu'est l'Âme par nature, ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἡ οὐσία, qu'elle met en ordre le monde[151]. Pour Plotin, la production de type artisanal apparaît quand

148. *Ibid.* 12-13.

149. V, 4 [7] 1, 23-31. *Cf.* aussi V, 1 [10] 6, 30-39 ; II, 9 [33] 3, 7-9 : « Mais il est nécessaire que chacun donne de soi à un autre, sinon le Bien ne sera pas le Bien, l'Intelligence ne sera pas Intelligence, l'Âme ne sera pas telle », 'Αλλ' ἀνάγκη ἕκαστον τὸ αὑτοῦ διδόναι καὶ ἄλλῳ, ἢ τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθὸν ἔσται, ἢ ὁ νοῦς οὐ νοῦς, ἢ ψυχὴ μὴ τοῦτο.

150. IV, 3 [27] 10, 17-22.

151. *Ibid.* 13-17.

s'affaiblit l'unité de la cause. Elle suppose en effet le recours à la mémoire[152], au calcul[153], à la délibération[154], tous actes qui indiquent que la cause n'a pas pleinement présents en elle tous les éléments nécessaires à l'avènement de ce qu'elle va produire.

Par conséquent Plotin privilégie, pour parler de la genèse des êtres, des métaphores empruntées au domaine biologique. La cause d'un être est comme le λόγος σπερματικός qui contient d'ores et déjà en soi tout ce que cet être sera, et qui ne fait que déployer ce qui était d'emblée déjà donné entièrement dans l'unité[155]. Les traités de la deuxième période aboutissent ainsi à une réélaboration plus approfondie de la notion de causalité, que D. O'Meara résume de la façon suivante :

> « Après avoir écarté de l'intelligible, pris dans son rôle causal, certains processus "artisanaux", Plotin s'efforce d'introduire une unification des aspects ontologiques et causatifs de l'intelligible (l'identité de l'exemplaire et de l'efficient dans IV 4, d'être et de production dans III 8, de l'être et de la Sagesse dans V 8, et finalement d'être et de la raison d'être dans VI 7[156]). »

Cette critique de la causalité artisanale atteint son sommet dans la polémique contre les gnostiques, où l'enjeu s'aggrave de plus avec leur notion d'une matière foncièrement mauvaise donnant lieu à un monde sensible lui aussi mauvais. Remplacer la causalité artisanale par une causalité naturelle permet à Plotin d'éviter le dualisme des principes et de faire dériver en droite ligne le monde sensible de la cause la meilleure : car la matière elle-même ne vient pas « d'ailleurs », elle n'est que le terme extrême de la parfaite et nécessaire chaîne des êtres. Mais ses railleries visant le Démiurge gnostique ne sont pas sans rejaillir sur la conception chrétienne elle-même de la création :

> « Cet univers, donc, nous accordons que son être et ses propriétés lui viennent d'un autre être ; mais allons-nous penser que son auteur a imaginé en lui-même, ἐπινοῆσαι παρ' αὑτῷ, une terre, en se disant qu'il fallait la placer au centre, puis de l'eau à placer sur la terre, et les autres éléments dans leur ordre jusqu'au ciel, puis tous les animaux, avec pour chacun autant de formes qu'il y en a maintenant, avec dans chaque cas les organes internes et les parties externes, et qu'ensuite, une fois chaque chose ainsi disposée dans sa pensée, διατεθέντα

152. *Cf.* IV, 4 [28] 10, 9-10.

153. II, 9 [33] 11, 8-14 ; III, 2 [47] 2, 8-10 ; IV, 4 [28] 10, 27-29.

154. IV, 4 [28] 10, 9 ; V, 8 [13] 7, 38-39 ; VI, 8 [39] 17, 1-12.

155. *Cf.* p. ex. III, 2 [47] 2, 18-25 ; III, 8 [30] 2, 19-34 ; IV, 8 [6] 6, 7-10 ; V, 9 [5] 6, 9-24.

156. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, p. 79. *Cf.* V, 8 [13] 7, 38-40 : « Là-bas, ce n'est pas parce qu'il fallait que les choses fussent ainsi, qu'on s'est décidé, après délibération, à les faire ainsi ; mais c'est parce qu'elles sont comme elles sont, qu'elles sont bien », ἐκεῖ δὲ οὐ, διότι οὕτως ἐχρῆν, διὰ τοῦτο οὕτω βεβούλευται, ἀλλ' ὅτι οὕτως ἔχει ὡς ἔστι, διὰ τοῦτο καὶ ταῦτα ἔχει καλῶς.

> ἕκαστα παρ' αὑτῷ, il entreprend de les réaliser effectivement ? Qu'il imagine ainsi, ce n'est pas possible – d'où lui viendraient les images de choses qu'il n'a jamais vues ? Et même en les recevant d'un autre, il ne pouvait travailler, comme font maintenant les artisans qui se servent des mains et d'instruments ; aussi bien les mains que les pieds ne viennent qu'ensuite[157]. »

Ce que Plotin attaque ici, c'est précisément ce que Grégoire soutient toutes les fois qu'il parle de la création, et en particulier dans les Poèmes où il suit de plus près le récit de la *Genèse*[158]. Dieu conçoit[159], exécute[160], organise[161], en fonction de ce qu'il a décidé, de ce qu'il veut faire. Grégoire a recours à toute une gamme de synonymes pour exprimer que l'action créatrice est volontaire : Dieu veut (βούλεσθαι[162], ἐθέλειν[163]), il désire, cherche à obtenir (δίζετο[164]), il exécute son bon plaisir (εὔαδε[165]), ce qui lui paraît bon (καλῶς εἶχεν αὐτῷ[166]) et dont il est charmé (τέρπετο[167]). La fréquence des subordonnées de but dans ces textes renforce encore l'idée que le monde est le fruit du libre dessein de son auteur[168]. Et quand il arrive à l'homme, la délibération apparaît en toute clarté, notamment dans les Poèmes, par le recours au style direct où Dieu lui-même explicite ses intentions[169] ; c'est ensuite de ses propres « mains » que Dieu façonne l'homme à partir de la terre[170], si bien qu'au total « l'esprit

157. V, 8 [13] 7, 1-12.

158. Gen. 1, 1-2, 3. *Cf.* Or. 38, 9-11 (SC 358 p. 120-126) ; P. I, I, 8, 55-77 (PG 37, 451-452) ; I, II, 1, 58-99 (col. 526-529) ; I, II, 10, 109-116 (col. 688-689). Dans le P. I, I, 4, il parle à deux reprises du modèle que Dieu a regardé pour produire le monde : s'il exclut l'idée qu'il lui viendrait de l'extérieur, il le présente en revanche bel et bien comme le fruit de sa pensée démiurgique (v. 20-23, col. 417 ; 67-76, col. 421).

159. *Cf.* p. ex. : ἐννοεῖ : Or. 38, 9 (SC 358 p. 120-122) ; ἐννόημα : *ibid.* ; νοήσας : P. I, II, 1, 79 (PG 37, 528) ; νοήμασι : P. I, I, 4, 68 (PG 37, 421).

160. *Cf.* p. ex. : δημιουργεῖν : Or. 38, 11 (SC 358 p. 124) ; ἐκτέλεσθαι : P. I, I, 8, 57 (PG 37, 451) ; πῆξαι : P. I, I, 4, 59-60 (PG 37, 420), 97 (col. 423) ; I, I, 5, 1 (col. 424) ; I, I, 8, 55 et 65 (col. 451), 74 (col. 452).

161. *Cf. supra*, chap. I (II, 1.2.1).

162. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124).

163. *Cf.* p. ex. P. I, I, 4, 6 (PG 37, 416), 77 (col. 422) ; I, I, 8, 57 (col. 451).

164. *Cf.* p. ex. P. I, I, 8, 59 (PG 37, 451) ; I, II, 1, 81 (col. 528).

165. *Cf.* p. ex. P. I, I, 8, 65 (PG 37, 451) ; I, II, 1, 87 (col. 528).

166. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122). *Cf.* Gen. 1, v. 4, 8, 12, 18, 21, 25.

167. *Cf.* p. ex. P. I, II, 1, 80 (PG 37, 528).

168. *Cf.* p. ex. Or. 38, 11 (SC 358 p. 122-126) ; P. I, I, 4, 84 (PG 37, 422) ; I, II, 1, 66-67 (col. 527) ; I, II, 10, 117 (col. 689).

169. *Cf.* P. I, I, 8, 61-69 (PG 37, 451-452) ; I, II, 1, 83-91 (col. 528-529).

170. *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.1).

père du monde[171] », que Grégoire évoque en une occasion, s'avère être davantage un « habile ouvrier », καλλιτέχνης[172]. Les expressions des Discours 38 – « Il fallait que le bien se répandît et se propageât », ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι[173] – et 39 – « il fallait (ἔδει) que l'adoration ne fût pas limitée (περιγράφεσθαι) aux êtres célestes seulement, mais qu'il y eût ici-bas aussi des adorateurs, afin que tout fût rempli de la gloire de Dieu », ἵνα πληρωθῇ τὰ πάντα δόξης Θεοῦ[174] – ne doivent donc pas faire illusion. Malgré leur proximité avec les formules plotiniennes de la dérivation nécessaire des êtres à partir de l'Un, il ne s'agit pas ici de nécessité, mais plutôt de convenance – il est compréhensible, il est logique, que l'être parfaitement bon qu'est Dieu se plaise à faire partager à des créatures sa félicité : c'est conforme à sa bonté, mais il pourrait parfaitement en décider autrement. E. von Ivánka exprime excellemment cet écart entre les deux principes mettant en branle la genèse, à propos de la notion corrélative de participation :

> « C'est une idée tout à fait légitime, et même profondément nécessaire au concept de création, aussi longtemps qu'on se borne à affirmer de façon générale que toute forme d'être est un mode particulier de participation à l'être infini de Dieu, et qu'on lit cette particularité d'essence à partir de la diversité et de l'ordre de fait que l'on rencontre dans la création et *qui n'est complètement connu* dans sa particularité *que dans l'expérience*. Si, au contraire, on prétend vouloir connaître cette pluralité à partir de la totalité de l'ordre et de la source de l'être, en disant que l'essence singulière *n'est vraiment connue* que lorsqu'on a fixé "de façon ordonnée et méthodique" ("odô kai taxei") les degrés par lesquels l'universel se détermine en tel être particulier, "se rétrécissant" ou se "singularisant", on admet alors qu'il n'y a pas seulement *en soi* un ordre des formes de participation à Dieu, un plan de son œuvre créatrice (un plan que nous nous efforçons de deviner à tâtons par notre connaissance imparfaite, parce que nous le voyons à l'œuvre en tout lieu, sans jamais pouvoir l'embrasser d'un seul regard) mais encore que ce plan, comme ordre des formes de participation en Dieu, *doit pouvoir être percé à jour par notre connaissance et reproduit en pensée*. Mais il ne peut l'être que si l'ordre de procession des choses hors de Dieu, les degrés et les étapes du déploiement de la diversité des manières et des formes de participation à Dieu, est un ordre que la pensée peut refaire pour elle-même, un ordre qui obéit à la nécessité propre de la pensée et donc un ordre qui n'a pas été librement créé par Dieu – si donc le plan qui nous permet de connaître les choses singulières n'est pas en vérité le plan de la création de Dieu, mais le plan de la procession nécessaire de tout ce qui est "Autre" hors de Dieu ; ainsi s'accomplit la négation du concept de création, et celle-ci est réduite à n'être que "l'émanation" inséparable de Dieu, nécessairement constitutive de son être[175]. »

171. Κοσμογόνος νοῦς : *cf.* P. I, I, 4, 68 (PG 37, 421).

172. *Cf.* P. I, II, 10, 110 (PG 37, 638).

173. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120).

174. Or. 39, 13 (SC 358 p. 176).

175. *Plato Christianus*, p. 430-431.

Un indice nous permet de vérifier que telle est bien la nature de la différence fondamentale entre Grégoire et Plotin : l'usage qu'ils font de la notion de totalité. Il s'agit chez Plotin d'une notion clé, qui se caractérise de la manière suivante :

> « Le tout véritable, s'il est réellement le tout, doit non seulement être toutes choses, mais être un tout en ce sens qu'il ne manque de rien[176]. »

Dans ce traité III, 7 [45], cela lui permet de justifier l'éternité des intelligibles, auxquels rien ne manque et qui possèdent dès lors tout à la fois, par opposition au morcellement auquel est soumis le sensible. Le plus souvent, Plotin assimile la totalité à l'Intellect parce que celui-ci advient comme tel en pensant l'Un, c'est-à-dire en déployant, en « explicitant », toute la richesse contenue dans l'Un à l'état de parfaite unité, « implicitement[177] ». L'Intellect est le tout par excellence parce qu'en lui se trouvent au plus haut degré et pour la première fois différenciés, tous les êtres. Mais en réalité la notion de totalité revient à chaque instant comme principe fondateur de la hiérarchie plotinienne. Si l'Un échappe à cette notion, c'est parce qu'il en est la source, il la possède à un degré plus éminent. Mais à part lui, chaque niveau de la hiérarchie est total dans son ordre. Étant en effet l'expression de la puissance maximale de sa cause, il la reflète intégralement. Rien ne lui manque donc, puisque tout ce que sa capacité d'être lui permet d'être, il l'est ; et rien ne manque à sa cause par le fait qu'il se différencie d'elle, car elle s'identifie depuis toujours totalement à lui en étant ce qu'il est au degré de perfection supérieur qui convient à sa condition de cause. Chaque niveau constitue donc pour ainsi dire « le meilleur des mondes possibles[178] ».

Mais de plus, c'est l'ensemble de la hiérarchie que Plotin conçoit en termes de totalité. Du fait qu'il lie intrinsèquement la puissance génératrice d'un niveau à sa perfection, il est nécessaire qu'à partir de l'Un se déploient[179] tous les degrés de la hiérarchie jusqu'à épuisement à la fois de la perfection et de la puissance de production : la matière s'avère être le reflet le plus amoindri possible de l'Un, pur éparpillement incapable de se retourner, pour s'unifier, vers ce dont elle vient, et le terme au-delà duquel plus rien ne peut être engendré. S'il y a donc un

176. *Ennéades*, III, 7 [45] 4, 12-15 : Δεῖ δὴ τὸ πᾶν τοῦτο τὸ ἀληθινόν, εἴπερ ἔσται πᾶν ὄντως, μὴ μόνον εἶναι πᾶν ᾗ ἐστι τὰ πάντα, ἀλλὰ καὶ τὸ πᾶν ἔχειν οὕτως ὡς μηδενὶ ἐλλείπειν.

177. *Cf.* p. ex. III, 2 [47] 1, 26-34 ; III, 8 [30] 8, 30-48 ; VI, 7 [38] 8, 25-31 ; VI, 9 [8] 2, 32-47.

178. *Cf.* p. ex. II, 9 [33] 8, 13-20 ; III, 2 [47] 3 (à propos du monde sensible) ; V, 3 [49] 9.

179. Ἐξελίττεσθαι : *cf.* I, 4 [46] 1, 19 ; III, 8 [30] 8, 34-36 ; IV, 3 [27] 5, 10 ; IV, 8 [6] 6, 8 ; V, 8 [13] 6, 10 ; VI, 7 [38] 9, 38 ; VI, 8 [39] 18, 18.

« premier » chez Plotin, il y a aussi non moins nécessairement un « dernier » et l'on ne saurait ôter quoi que ce soit de la chaîne :

> « Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait donc pas ce qu'il fait et jusqu'où va son audace. Et cela, c'est parce qu'il ne connaît pas la suite régulière des choses, des premières aux deuxièmes puis aux troisièmes et ainsi de suite jusqu'aux dernières, τάξιν τῶν ἐφεξῆς πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ ἀεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων[180]. »

Or ce principe de totalité, pour ainsi le nommer, est ce qui permet à Plotin de rendre compte du mal. Le traité I, 8 [51] explique en effet l'origine des maux à partir de l'ensemble de la hiérarchie, en isolant d'abord ses degrés intelligibles, où seul le Bien se trouve, depuis l'unité massive de l'Un jusqu'à l'unité mouvante de l'Âme, avant d'arriver à cette première conclusion : si le mal n'existe pas dans ce qui est, il doit exister dans ce qui n'est pas, c'est-à-dire dans ce qui n'est qu'une image de l'être[181]. Le mal en soi doit donc être « non pas un défaut partiel, mais un défaut complet de bien », οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν[182], et s'identifie par là à la matière[183]. Tous ses traits s'opposent à ceux du bien, ils sont le plus loin possible l'un de l'autre[184]. Et pourtant le mal s'avère être nécessaire :

> « Puisque le Bien n'existe pas seul, il y a nécessairement dans la série des choses qui sortent de lui, ou, si l'on veut, qui en descendent et s'en écartent sans cesse, un terme dernier après lequel rien ne peut plus être engendré. Ce terme, c'est le mal[185]. »

L'on arrive donc à ce paradoxe que le mal, tout en étant opposé au bien, concourt néanmoins au bien du fait qu'il mène à son achèvement la totalité des choses issues du Bien :

> « Mais le mal n'est pas seulement mal grâce au pouvoir et à la nature du bien (διὰ δύναμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν) : il se montre nécessairement pris dans de beaux liens (ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς), comme des captifs couverts de chaînes d'or ; ces liens le cachent, afin que sa réalité soit invisible aux dieux, et que les hommes puissent ne pas toujours regarder le mal, mais que, même lorsqu'ils le regardent, grâce aux images de la beauté qu'ils se rappellent, ils puissent être avec elle (ἀλλ' ὅταν καὶ βλέπωσιν, εἰδώλοις τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν[186]). »

180. II, 9 [33] 13, 1-14.

181. I, 8 [51] 2-3.

182. *Ibid.* 5, 5-6.

183. *Ibid.* 3, 5-13.

184. *Ibid.* 6.

185. *Ibid.* 7, 17-20 : Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν.

Or cette conception du tout est complètement absente de l'œuvre de Grégoire. Nous pouvions déjà le remarquer à propos de sa façon d'envisager la pluralité des mondes[187], mais le fait est encore plus évident dans les passages traitant de la création. Jamais Grégoire ne compte ensemble, sous l'expression τὸ πᾶν ou τὰ πάντα, Dieu et les créatures, et jamais non plus, quand il s'attarde à définir le mal, dans lequel il reconnaît pourtant comme Plotin une privation, un manque et non une réalité substantielle[188], il ne le justifie en fonction de la nécessité du tout : le bien auquel il renvoie dans chaque cas, c'est le dessein divin, qui échappe à notre intelligence créée et demande notre abandon confiant. C'est la certitude que Dieu *veut* le bien de ses créatures, et non la nécessaire bonté du tout, qui permet à notre auteur de trouver jusque dans le mal des éléments d'intelligibilité[189]. La matière quant à elle est définie en termes d'altérité par rapport aux réalités spirituelles, mais elle n'est pas l'aboutissement d'une genèse par éloignement croissant de Dieu : il s'agit ici encore d'une libre décision de Dieu[190].

II. – L'ordre de l'économie : la reconquête de l'unité

1. *Les étapes de l'économie du salut chez Grégoire de Nazianze*

1.1. *La création : un appel à retourner à Dieu*

Nous l'avons déjà entrevu brièvement : l'acte même par lequel la créature se trouve posée dans l'être, en la suspendant à Dieu, son principe, qui, lui, demeure inchangé, et en l'aspirant, pour ainsi dire, hors du néant, engendre en elle une orientation, constitutive de son être, vers son Créateur[191]. Mais selon Grégoire, pour les créatures spirituelles, le terme de cette orientation consiste, dès le

186. *Ibid.* 15, 23-28. Nous avons supprimé la virgule après ἀνάγκης pour des raisons de logique : dans tout le passage, Plotin s'attache en effet à démontrer que le mal ne saurait exister séparément du bien ; il nous semble donc que l'expression ἐξ ἀνάγκης porte sur περιληφθέν plus que sur ἐφάνη.

187. *Cf. supra*, chap. IV (I, 1).

188. *Cf.* p. ex. P. I, I, 4, 41-46 (PG 37, 419) et *supra*, chap. I (II, 2.3 *in fine*).

189. *Cf. supra*, chap. I (II, 2.3, début).

190. *Cf.* p. ex. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122-124).

191. *Cf. supra*, chap. V (I, 1.3).

moment de la création, dans l'union divinisante avec Dieu, et doit faire que le monde matériel, en quelque sorte happé lui aussi dans ce mouvement de retour, soit spiritualisé.

Pour ce qui est des anges, comme nous l'avons vu, ce retour à Dieu se traduit par leur conversion vers lui en une ronde perpétuellement centrée sur lui[192]. Comme rien ne retarde leur pleine illumination, on peut considérer que le terme est déjà atteint, même si Grégoire admet parmi eux des degrés divers et n'exclut pas la possibilité de variation dans leur illumination[193]. Il faut noter toutefois que chez lui l'idée d'une progression infinie dans la possession de Dieu, telle qu'on peut la trouver chez Grégoire de Nysse[194], n'est pas un thème sur lequel il s'attarde.

C'est surtout à propos de l'homme qu'il développe cette idée. L'homme doit retourner à Dieu parce qu'il est issu de Dieu[195], et qu'il a par nature une communauté particulière avec lui. Grégoire le dit à cet égard συγγενής, de même genre que Dieu, et fonde explicitement là-dessus son retour au Créateur :

> « C'est de lui [Dieu] que viennent aux hommes la vertu et le fait de monter, ou plutôt de remonter vers lui grâce à l'illumination de même espèce qui nous est échue[196]. »

Créé à l'image de Dieu, l'homme ne doit pas se contenter d'une ressemblance lointaine : cette connaturalité est en elle-même une invitation à la pousser le plus loin possible ou, comme le dit Grégoire en usant d'une formule platonicienne, à « remonter vers l'archétype », πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἀνελθεῖν[197]. Dieu, et plus particulièrement le Verbe, est en effet à la fois pour l'homme son auteur et son modèle, si bien qu'au lien de dépendance occasionné par la création s'ajoute une conformité au Créateur inscrite dans la nature même de l'homme, qui fait que

---

192. *Cf. supra*, chap. V (I, 1.3 *in fine*).

193. *Cf.* p. ex. Or. 28, 4 (SC 250 p. 108), 31 (p. 172) ; 40, 5 (SC 358 p. 204-206) ; en 38, 9 (p. 120), il parle de leur mouvement vers le bien, τὴν τοῦ καλοῦ κίνησιν.

194. *Cf.* J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 103-115.

195. *Cf.* Or. 25, 3 (SC 284 p. 162) : la noblesse authentique consiste à « remonter vers le premier bien dont nous sommes issus », ἡ πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἄνοδος ὅθεν γεγόναμεν. *Cf.* aussi P. II, I, 45, 10 (PG 37, 1354) : θεόθεν εἰς Θεὸν ἐρχόμενος, « issu de Dieu, allant à Dieu ».

196. Or. 21, 1 (SC 270 p. 110) : ... παρ' οὗ τοῖς ἀνθρώποις ἡ ἀρέτη καὶ τὸ πρὸς αὐτὸν ἀνάγεσθαι ἢ ἐπανάγεσθαι διὰ τῆς συγγενοῦς ἡμῖν ἐλλάμψεως. *Cf.* aussi P. I, II, 10, 60-65 (PG 37, 685).

197. Or. 28, 17 (SC 250 p. 134). *Cf.* aussi Or. 8, 6 (SC 405 p. 256) : ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις, « l'assimilation à l'archétype » ; 33, 12 (SC 318 p. 182) : τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον νεύσεως, « le fait de tendre vers l'archétype ».

son retour à Dieu tend à l'assimilation totale avec lui. Ainsi Grégoire décrit-il le progrès dans la vertu comme le chemin à parcourir

> « jusqu'au but et à la divinisation, τῆς θεώσεως, pour laquelle nous sommes nés, ἐφ' ᾗ γεγόναμεν, et vers laquelle nous nous hâtons, καὶ πρὸς ἣν ἐπειγόμεθα, si du moins nous élevons notre pensée et formons une espérance digne de la magnanimité de Dieu, τι τῆς τοῦ Θεοῦ μεγαλονοίας ἐλπίζοντες ἄξιον[198]. »

La divinisation est en effet ce à quoi l'homme, dès la création, a été destiné par Dieu, comme l'indique cette définition que Grégoire en propose, parmi d'autres, au moment où il rapporte son surgissement des mains de Dieu : l'homme apparaît comme un

> « être vivant dirigé ici-bas (par la Providence) et en marche vers un autre monde, et [qui], comble du mystère, par son penchant vers Dieu, devient un dieu[199]. »

Elle n'est en effet pas acquise d'emblée : dans le Poème I, I, 4, *Sur le monde*, Grégoire décrit la création à la fois comme un surgissement dans l'être et comme un éloignement de Dieu : Τῆλε βάλε Τριάδος μὲν ὅσον φάος ἀμφιθόωκον, « il rejeta loin de la Trinité toute la lumière qui entoure son trône », Ἀγγελικῶν τε χορῶν βροτέην φύσιν, « et loin des chœurs angéliques la nature mortelle[200] ». La mise à distance de Dieu apparaît donc comme constitutive de la créature, et elle augmente quand on passe de l'ange à l'homme : le premier n'est « pas très loin », οὐ μάλα πολλὸν ἄνευθε, le second est « très loin », μάλα πολλὸν ἄνευθε[201]. Mais en même temps cet éloignement est d'ores et déjà destiné à être résorbé : le monde des anges est aussi « celui vers lequel ensuite l'homme de Dieu s'achemine à partir d'ici », εἰς ὃν ἔπειτα Θεοῦ βροτὸς ἔνθεν ὁδεύει[202]. Or cette expression réapparaît dans la même série de poèmes, où elle désigne alors explicitement la divinisation à laquelle l'homme est appelé : le Verbe dote l'homme du libre arbitre pour qu'il acquière une gloire nouvelle et que, « ayant quitté la terre, dans les derniers jours, il s'achemine, Dieu, vers Dieu, à partir d'ici », καὶ γαῖαν ἀμείψας / Ἤμασιν ὑστατίοισι Θεῷ Θεὸς ἔνθεν ὁδεύσῃ[203].

---

198. Or. 4, 124 (SC 309 p. 292).

199. Or. 38, 11 (SC 358 p. 126) : ζῷον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον.

200. V. 88-89 (PG 37, 422).

201. *Ibid.* v. 90-91 (col. 423).

202. *Ibid.* v. 95.

203. P. I, I, 8, 98-99 (col. 454).

La représentation que Grégoire se fait du paradis terrestre vient confirmer cette idée. L'homme n'y est en effet pas séparé de Dieu, puisqu'il y vit « une vie céleste », ζωὴ... οὐρανίη[204], à la différence de ce qui lui arrivera après la chute. Mais il n'est pas non plus totalement divinisé. Le libre arbitre qui fait qu'il peut désormais « pencher des deux côtés[205] » est en effet destiné à renforcer en lui la possession du bien, et à l'amener par là à une perfection supérieure à sa condition originelle[206]. C'est pourquoi, nous semble-t-il, Grégoire décrit constamment l'homme d'avant la chute comme un être immature, un enfant qui n'a pas encore atteint la stature d'adulte lui permettant d'accéder à l'arbre de la connaissance du bien et du mal[207], que notre auteur voit comme un symbole de la pleine contemplation de Dieu[208]. Le péché originel consiste pour lui dans l'aspiration prématurée, πρoώριος[209], à la divinisation.

Or si l'homme n'est pas prêt d'emblée à être divinisé, c'est parce que sa maturation passe par la soumission de la matière, c'est-à-dire à la fois l'éducation du corps et la spiritualisation du monde sensible, comme nous l'avons vu[210]. Sa création se double en effet d'une mission, dans laquelle l'homme, en transformant le monde se transforme lui-même aussi et se rend apte à recevoir pleinement la lumière divine en entraînant à sa suite tout l'univers sensible – et ce, tout d'abord par la multiplication de l'espèce humaine, qui induit une propagation de la divinité au sein même du monde matériel[211]. Son éloignement premier de Dieu, dû à sa condition de créature matérielle, apparaît donc doublement comme un principe de retour puisque, loin d'être le seul à être rappelé à Dieu, c'est le monde matériel tout entier qui est par là voué à participer plus hautement à la plénitude du Créateur.

1.2. *La chute ou l'unité perdue*

La chute concerne à la fois, quoique de manière diverse, l'ange et l'homme. Mais dans les deux cas, ce que Grégoire met en relief, c'est la séparation de

204. *Ibid.* v. 105. *Cf.* Or. 38, 12 (SC 358 p. 126-128).

205. *Ibid.* v. 103 : ἀμφιτάλαντον.

206. *Ibid.* v. 97-104.

207. *Ibid.* v. 107-111. *Cf.* aussi p. ex. Or. 38, 12 (SC 358 p. 128).

208. *Cf.* Or. 38, 12 (SC 358 p. 128).

209. P. I, I, 8, 120 (PG 37, 456). *Cf.* aussi Or. 2, 25 (SC 247 p. 124) ; 36, 5 (SC 318 p. 252).

210. *Cf. supra,* chap. IV (II, 2.2 et II, 3).

211. *Cf.* P. I, I, 4, 80-83 (PG 37, 422).

Dieu qui s'ensuit, et qui s'accompagne d'une perte d'unité et d'un bouleversement de la hiérarchie.

Ainsi désigne-t-il par trois fois les démons comme les ἀποστατικαὶ δυνάμεις[212], littéralement « les puissances qui se sont détachées », qui ont rompu leurs liens avec Dieu, et l'on retrouve souvent sous sa plume des expressions équivalentes[213]. Cette séparation se traduit par une perte totale de lumière : Satan est devenu obscurité, et obscurité totale, plus rien de la lumière divine n'arrive à lui[214].

Au lieu d'être tournés vers Dieu et de chercher l'union avec lui comme font les autres anges, les démons se tournent vers les hommes pour les séparer de Dieu et les désunir entre eux, ils sont devenus « par leur fuite du bien, les artisans du vice et ses agents chez nous », δημιουργοὶ τῆς κακίας τῇ τοῦ καλοῦ φυγῇ, καὶ ἡμῖν πρόξενοι[215]. Alors que toute la hiérarchie issue de Dieu et rattachée à lui se lisait en termes d'unité[216], les démons sont sur tous les plans fauteurs de division : ce qui les meut, c'est la haine[217], ce qui les retient sous la domination de Satan, c'est la violence, et eux-mêmes en usent à leur tour contre lui[218] ; ce qu'ils cherchent, c'est à semer la division parmi les hommes[219], après les avoir au préalable coupés eux aussi de l'union avec Dieu[220].

212. *Cf.* Or. 24, 10 (SC 284 p. 58) ; 38, 9 (SC 358 p. 122) = 45, 5 (PG 36, 629 B 11).

213. Ἀποστάτης, qui désigne Julien dans 7 de ses 8 emplois en prose est un terme par lequel Grégoire rattache explicitement l'empereur apostat au diable en Or. 4, 1 (SC 309 p. 86), où il est représenté comme son incarnation. En poésie, son unique occurrence intervient pour qualifier Satan : P. I, II, 34, 247 (PG 37, 963) et ce même poème décrit les démons comme ceux qui se sont « détournés du bien », ἐκτραπέντες τοῦ καλοῦ (v. 5, col. 946).

214. *Cf.* p. ex. : σκότος: Or. 24, 18 (SC 284 p. 80) ; 38, 9 (SC 358 p. 122) ; 40, 6 (p. 206). – σκοτία, σκοτίη: Or. 30, 6 (SC 250 p. 236) ; 39, 2 (SC 358 p. 152) ; P. I, II, 45, 330-336 (PG 37, 1376), avec un champ lexical de l'obscurité étendu. – σκοτεινοῦ πνεύματος : Or. 16, 5 (PG 35, 940 B 11). – σκότους εὑρέτης καὶ προστάτης : P. I, II, 34, 7 (PG 37, 946). – ζόφος : P. II, I, 54, 3 (PG 37, 1398). – νύξ : P. II, I, 55, 4 (PG 37, 1399). – φάος καὶ κῦδος ὀλέσσας, « ayant perdu la lumière et la gloire » : P. I, I, 4, 47 (PG 37, 419).

215. Or. 38, 9 (SC 358 p. 122). *Cf.* aussi Or. 24, 10 (SC 284 p. 58) ; 40, 6 (SC 358 p. 206).

216. *Cf. supra,* chap. V (I, 1.2).

217. *Cf.* Or. 2, 21 (SC 247 p. 118) ; 22, 13 (SC 270 p. 248) ; 24, 18 (SC 284 p. 80) ; 29, 21 (SC 250 p. 222) ; 39, 2 (SC 358 p. 152), 7 (p. 162) ; 40, 16 (p. 230) ; P. I, I, 4, 48 (PG 37, 419) ; I, I, 7, 61 et 80 (col. 443 et 445) ; I, I, 9, 9, (col. 457) ; II, I, 13, 43 (col. 1230) ; II, I, 45, 324-330 (col. 1376).

218. P. I, I, 7, 69-72 (PG 37, 444), 94-95 (col. 446).

219. *Cf.* Or. 39, 7 (SC 358 p. 160) ; P. I, I, 7, 73-81 (PG 37, 444-445).

220. Or. 24, 15 (SC 284 p. 74) ; P. I, I, 7, 60-66 (PG 37, 443-444).

Le Discours 6 met particulièrement bien en lumière le lien entre la séparation de Dieu et la propagation de la division, du fait que, cherchant précisément à célébrer le retour de la paix dans la communauté de Nazianze, il remonte aux racines profondes de la dissension ; Satan y apparaît comme celui qui s'est rebellé, στασιάσαι, contre Dieu en « dressant la tête contre le Seigneur tout-puissant », κατέναντι Κυρίου παντοκράτορος τραχηλιάσας, de telle sorte qu'il a perdu toute la lumière divine[221], cependant que Grégoire dresse en contrepoint le tableau des anges fidèles, maintenus dans leur dignité « caractérisée principalement par la paix et l'absence de division, car ils ont reçu la participation à l'unité comme un don de la part de l'admirable et sainte Trinité[222] ». En revanche, les conséquences de la séparation sont que Satan en vient à la fois à « se rebeller contre lui-même », αὐτὸς δὲ στασιάζει πρὸς ἑαυτόν, et à « provoquer la même chose chez les autres aussi », κἀν τοῖς ἄλλοις ταὐτὸ τοῦτο ἐνεργεῖ, de diverses manières, de façon à introduire la division et à pouvoir la mener à son terme qu'est la mort[223].

Pour ce qui est de l'homme, son péché est fondamentalement le même que celui des démons. Nos premiers parents ont voulu se faire les égaux de Dieu, ils ont « désiré une gloire égale à celle de Dieu », κύδεος ἱμείροντας... ἰσοθέοιο[224], et ont été par là coupés du monde d'en haut[225], mais leur éloignement du Créateur a été moindre du fait que leur pouvoir de faire le mal était moindre aussi : c'est à la suite d'une tentation et en partie à cause de leur faiblesse constitutive qui les rendait « enclins au changement », εὔτροποι[226], qu'ils se sont laissés entraîner dans la révolte contre Dieu[227]. Le principe de la désunion n'étant pas aussi radical, la chute a été elle aussi plus limitée. Alors que Satan est devenu entièrement ténèbres, l'homme s'est vu séparer de la lumière divine par un écran, un nuage, qui certes a considérablement assombri et troublé sa perception de Dieu, mais continue néanmoins d'en laisser passer quelques lueurs, un faible rayonnement[228]. Comme d'autre part sa nature composée s'avérait d'emblée avoir une unité plus fragile[229], la séparation de

221. Or. 6, 13 (SC 405 p. 154).

222. *Ibid.* : ... ἧς πρῶτον τὸ εἰρηναῖον καὶ ἀστασίαστον, τὸ ἓν εἶναι λαβόντες παρὰ τῆς ἐπαινετῆς καὶ ἁγίας Τριάδος.

223. *Ibid.* (p. 156). *Cf.* P. I, I, 9, 9-13 (PG 37, 457) ; II, I, 11, 1149 (col. 1108).

224. P. I, I, 7, 66 (PG 37, 444) ; *cf.* Gen. 3, 5.

225. *Ibid.* v. 65 (col. 443). *Cf.* aussi p. ex. Or. 2, 74 (SC 247 p. 186) ; 38, 3 (SC 358 p. 108).

226. P. I, I, 7, 54 (PG 37, 443).

227. *Cf.* p. ex. Or. 39, 7 (SC 358 p. 162) ; 40, 7 (p. 210).

228. *Cf. supra,* chap. IV (II, 1, début).

229. *Cf.* p. ex. Or. 40, 7 (SC 358 p. 210).

Dieu a causé une désagrégation de ses composants, dont la manifestation extrême est la mort, qui sépare l'âme du corps et voue celui-ci à la dissolution complète[230], mais qui s'exerce déjà durant la vie par la maladie[231] et surtout par le manque de maîtrise de l'âme sur le corps, qui soumet l'homme à ses tendances sensibles[232]. Ici encore, mais de façon plus évidente peut-être à cause de la désagrégation du composé, la séparation de Dieu conduit à une perte de l'unité interne. Aussi Grégoire peut-il dire que l'homme par le péché est un être qui « se déchire lui-même », αὐτοδαϊκτός[233].

Enfin, cette perte d'unité s'est aussi répercutée de proche en proche. En effet, l'enfoncement croissant dans le vice s'est accompagné d'une désunion croissante entre les hommes : une fois perdue l'unité originelle, le mal n'a fait que s'étendre[234].

Quant au monde matériel, étant donné que son rattachement à l'intelligible et à Dieu dépend de l'homme, et si l'on admet par conséquent qu'il ait été entraîné avec celui-ci dans sa chute[235], on voit qu'il a lui aussi été dans une certaine mesure séparé de Dieu : sans avoir perdu son harmonie d'ensemble, il subit localement la désunion, comme dans le cas des catastrophes naturelles[236], et est privé de la spiritualisation plus haute à laquelle le plan de Dieu le destinait lors de la création.

Au total, la chute peut être lue dans l'œuvre de Grégoire comme une perte d'unité résultant du détournement de Dieu et présentant plusieurs aspects : la créature se trouve déconnectée de Dieu proportionnellement à sa responsabilité, son unité interne s'en trouve affectée, et elle devient elle-même un foyer de désunion, la propageant autour de soi dans la mesure de ses forces.

230. *Cf.* p. ex. Or. 38, 12 (SC 358 p. 128-130).

231. *Cf.* p. ex. Or. 2, 16 (SC 247 p. 112).

232. *Cf.* p. ex. Or. 39, 7 (SC 358 p. 162) ; P. I, II, 1, 117-138 (PG 37, 531-533) ; *cf. supra,* chap. IV (II, 2.1).

233. P. I, I, 4, 53 (PG 37, 420). *Cf.* Or. 32, 4 (SC 318 p. 90) : τῶν ἰδίων σαρκῶν ἁπτομένους, « s'attaquant à leurs propres chairs » ; 39, 7 (SC 358 p. 162) : les passions « dévorent perfidement et consument l'homme intérieur », βοσκομένων κακῶς καὶ δαπανώντων τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον. P. I, I, 9, 36 (col. 459) = I, II, 1, 140-141 (col. 533) : le Christ voit l'homme « dévoré par le vice qui ronge le cœur », κακίης ὕπο θυμοβόροιο / Δαπτόμενον. II, I, 45, 174 (col. 1365) : nous sommes « dévorés par nos vices », κακοῖσι / Δαπτόμενοι.

234. *Cf.* p. ex. Or. 38, 13 (SC 358 p. 130-132) ; P. I, I, 9, 9-18 (PG 37, 457-458).

235. *Cf. supra,* chap. IV (II, 3.2).

236. *Cf.* p. ex. Or. 6, 16 (SC 405 p. 160-162).

1.3. *Le salut : une réunification plus haute*

Cette perspective est particulièrement nette dans le Discours 38. L'œuvre de création avait été couronnée par l'avènement de l'homme, être spirituel lié au sensible pour que le monde sensible participe à l'intelligible. Les deux mondes jusqu'alors séparés avaient fusionné pour n'en plus former qu'un, le système des choses sensibles et des intelligibles[237]. Déchu loin de Dieu, l'homme s'est trouvé non seulement incapable de mener à bien cette mission, mais atteint en lui-même par la désunion. Or le salut que Dieu opère à travers l'Incarnation consiste précisément à restaurer l'unité et à la restaurer d'une manière plus excellente :

> « Quel est ce mystère qui m'enveloppe ? J'ai participé à l'image (divine) et je ne l'ai pas gardée ; il participe à ma chair pour sauver l'image et immortaliser la chair ; il instaure avec nous une seconde communauté (δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν), bien plus extraordinaire que la première : il nous avait donné part à ce qui est supérieur, maintenant il participe à ce qui est inférieur (τότε μὲν τοῦ κρείττονος μετέδωκε, νῦν δὲ μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος) ; voilà qui ressemble plus à Dieu (θεοειδέστερον) que ce qui précédait ; voilà qui, pour les gens sensés, est plus élevé (ὑψηλότερον[238]). »

Il ne s'agit plus en effet d'unifier tout le créé en un seul monde grâce à la présence d'un être intelligible intégré au monde sensible ; il ne s'agit plus non plus de l'attirer à Dieu au moyen de la participation de l'homme à l'image divine. L'Incarnation réalise la pleine union de Dieu lui-même avec la créature grâce à l'intégration de Dieu, si l'on peut dire, à l'univers, qui se trouve assumé en entier, sensible et intelligible, en la Personne du Christ, Verbe fait homme. Le Dieu-homme succède à l'homme-microcosme, l'union de l'Incréé et du créé à celle de l'intelligible et du sensible. Et cette réunification affecte à son tour tous les hommes, destinés à la résurrection : Dieu est « celui qui a lié, qui déliera et qui liera de nouveau de façon plus haute » l'homme, τοῦ καὶ συνδήσαντος καὶ λύσοντος καὶ αὖθις συνδήσοντος ὑψηλότερον[239], trois états de l'être humain qui correspondent aux trois étapes de son histoire : la création, la chute, l'accomplissement du salut.

L'œuvre de la Rédemption se présente dès lors comme une réitération, dans un ordre supérieur, de l'œuvre de création. La correspondance des expressions est frappante entre les chapitres 11 et 13 du Discours 38[240]. Non seulement le

237. Or. 38, 9-11 (SC 358 p. 120-126).

238. *Ibid.* 13 (p. 134).

239. *Ibid.* 11 (p. 126).

240. P. 124-126 et 132-134. *Cf.* aussi p. ex. Or. 14, 2 (PG 35, 853 B 3-C 12) ; 30, 6 (SC 250 p. 236), 20 (p. 270) ; 39, 2 (SC 358 p. 152) ; P. II, I, 34, 83-86 (PG 37, 1313).

Verbe vient assumer terme à terme ce qui dans l'homme a été déchu – « il porte une chair à cause de la chair, il se mêle à une âme spirituelle à cause de mon âme, purifiant le semblable par le semblable », σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα καὶ ψυχῇ νοερᾷ διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων – ; mais quand l'homme avait été conçu comme un « mélange des contraires », μῖξις τῶν ἐναντίων, « un être vivant un fait des deux », ζῷον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, le Christ apparaît à son tour comme « un être un, fait des deux contraires », ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων. Alors que ce qui avait été uni en l'homme, c'étaient l'intelligence et les sens, νοῦς καὶ αἴσθησις, la nature invisible et la visible, ἀοράτου τε... καὶ ὁρατῆς φύσεως, l'esprit et la chair, πνεῦμα καὶ σάρκα, ce qui est uni dans le Christ, ce sont la chair et l'Esprit-Saint, σαρκὸς καὶ Πνεύματος. Alors que l'homme possédait l'image divine par participation (μετέλαβον, μετέδωκε) et la divinisation comme une promesse, c'est « l'Image exacte », ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών, qui participe à la chair, à l'élément inférieur, μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος, et « c'est Dieu lui-même qui s'avance avec ce qu'il a assumé », προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προλήψεως. Alors que l'homme était « à la fois terrestre et céleste », ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, c'est cette fois « l'Être [qui] advient, l'Incréé [qui] est créé », ὁ ὢν γίνεται καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται ; l'homme était « éphémère et immortel », πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, par l'Incarnation le Verbe non seulement sauve l'image divine, mais il « immortalise la chair », ἵνα... καὶ τὴν σάρκα ἀθανατίσῃ.

Chaque fois que Grégoire parle de l'œuvre du salut (et pas seulement dans le Discours 38) il la présente comme une nouvelle création, comme un remodelage, ἀνάπλασις. L'emploi de ce terme, et du verbe ἀναπλάττειν, est d'ailleurs particulièrement intéressant car Grégoire l'utilise pour exprimer trois choses : l'Incarnation elle-même, qui est déjà un « remodelage » de l'homme dans l'homme parfait qu'est le Christ, à cause de sa communauté avec nous[241] ; l'action des Sacrements, du baptême en particulier[242], et de tout le travail sacerdotal[243] ; et enfin la résurrection des morts à la fin du monde, où l'homme sera définitivement reformé en ayant atteint la pleine divinisation[244]. Une fois même, il parle du remodelage du monde entier par les gouttes de sang versées

241. *Cf.* Or. 33, 9 (SC 318 p. 176) ; 38, 4 (SC 358 p. 110), 16 (p. 142) ; 39, 2 (p. 152) ; 45, 2 (PG 36, 609 A 4), 12 (640 A 7) ; Ep. 101, 15 (SC 208 p. 42) ; P. I, I, 10, 7 (PG 37, 465) ; I, II, 1, 162 (col. 535) ; I, II, 34, 189 (col. 959), ἄλλη μου πλάσις.

242. *Cf.* Or. 18, 13 (PG 35, 1001 A 3) ; 31, 28 (SC 250 p. 332) ; 33, 17 (SC 318 p. 196) ; 38, 16 (SC 358 p. 142) ; 40, 2 (p. 200), 7 (p. 210), 8 (p. 212) ; P. II, I, 12, 494 (PG 37, 1202).

243. *Cf.* Or. 2, 73 (SC 247 p. 186).

244. *Cf.* Or. 2, 36 (SC 247 p. 134) ; 7, 23 (SC 405 p. 240) ; 38, 16 (SC 358 p. 142) ; 40, 2 (p. 200) ; P. II, I, 12, 495 (PG 37, 1202).

par le Christ, κόσμον ὅλον ἀναπλάττουσαι[245]. Le Christ est présenté comme un nouvel Adam[246], sa résurrection comme l'œuvre du « huitième jour », qui va donc au-delà de l'ère de la création, comprise dans les six jours de la genèse et le septième de son achèvement, mais qui est aussi le premier jour de la nouvelle création dont l'aboutissement aura lieu à la fin de l'économie du salut, dans l'eschatologie[247]. La foi en la résurrection des morts s'appuie chez Grégoire, qui reprend ici une tradition ancienne[248], sur la foi en la création : Dieu qui a pu me créer pourra bien me recréer[249], mais me recréera aussi d'une façon plus haute, de telle sorte que la mort n'aura plus d'emprise sur moi[250].

Au total, l'économie du salut, présentée comme une deuxième création qui à la fois répète et dépasse la première, aboutit logiquement à une refonte de la hiérarchie des êtres : non seulement le bouleversement et la dispersion qui y avaient été introduits sont amenés à disparaître, de sorte que soit restaurée l'unification des êtres autour de Dieu, mais cette réunification s'opère à un degré supérieur. En effet, dans le monde racheté, non seulement l'accès des créatures spirituelles à la divinisation est rétabli, mais l'éloignement de Dieu a été définitivement surmonté du fait que Dieu lui-même est descendu dans sa création et l'a assumée tout entière, matière et esprit, en se faisant homme. Le dynamisme de la hiérarchie de Grégoire se fonde donc sur un jeu de rapprochements et d'éloignements, ou plutôt d'unifications et de désagrégations, où prévaut à la fin l'unité la plus haute puisque Dieu non seulement unit à lui tous les êtres dans l'ordre de la création, mais s'unit lui-même, dans l'ordre du salut, à tous les êtres, de telle sorte que, parvenue à son achèvement dans l'ordre de l'eschatologie, la hiérarchie se fonde dans une unité totale avec lui.

2. *Une économie néoplatonicienne ?*

L'attention que nous avons portée au rôle que Grégoire de Nazianze accorde à la notion d'unité quand il envisage l'économie du salut nous conduit en effet à

245. Or. 45, 29 (PG 36, 664 A 3).

246. *Cf.* p. ex. Or. 24, 9 (SC 284 p. 56-58) ; 30, 1 (SC 250 p. 226) ; 39, 13 (SC 358 p. 178). Voir Rm 5, 12-20.

247. *Cf.* Or. 44, 4-5 (PG 36, 612 B 9-613 A 8). *Cf.* aussi P. II, II, 7, 180-200 (PG 37, 1565-1567).

248. *Cf.* p. ex. ATHÉNAGORE, *Sur la résurrection des morts*, III, 1 (SC 379 p. 224).

249. *Cf.* P. II, I, 1, 543-546 (PG 37, 1010).

250. *Cf.* P. II, I, 38, 39-46 (PG 37, 1328).

nous demander dans quelle mesure il ne reprend pas, ici encore, une forme de pensée néoplatonicienne.

En effet, il existe chez Plotin aussi l'idée d'une chute loin de l'Un, provoquée par un détournement de l'Un – ou, à chaque niveau, du principe causal antérieur – aboutissant à une perte d'unité et, pour l'Âme, à un enfoncement dans la matière. Et pour lui aussi, cette espèce d'émiettement de la hiérarchie aboutissant à la pure dispersion de la matière parvient à être surmonté du fait que l'Un se trouve en réalité présent jusqu'au dernier terme et que dans l'acte même par lequel il s'écarte de lui, l'être fait l'expérience de la privation et se retourne vers lui. Au terme du déploiement des êtres à partir de l'Un, la hiérarchie s'avère de la sorte plus une que jamais.

Ainsi le traité IV, 8 [6] présente-t-il deux façons différentes pour l'Âme de gouverner les corps : cependant que « le gouvernement de l'ensemble organise les choses avec une autorité royale par des ordres qu'il n'exécute pas, celui des êtres particuliers s'exerce par une action personnelle et par un contact avec le sujet de l'action, où l'agent s'imprègne de la nature du sujet sur lequel il agit[251] ». Tant que les âmes, comme l'âme du ciel, restent « en haut », tournées dans la contemplation de l'Intellect, elles gouvernent le monde sensible de la première manière, jouissant d'une parfaite maîtrise de leur corps et sans rien perdre de l'intensité de leur contemplation[252]. Mais du fait que l'Âme a comme telle une fonction démiurgique, elle peut déplacer, pour ainsi dire, son centre de gravité de l'Intellect vers le monde qu'elle organise, du tout vers les parties :

> « Fatiguées en quelque sorte d'être avec un autre, elles se retirent chacune en elle-même, οἷον κάμνουσαι τῷ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ αὑτῶν ἑκάστη. Et quand l'Âme fait cela longtemps, qu'elle fuit le tout, s'en distingue et par là s'en détache, καὶ τῇ διακρίσει ἀποστᾶσα, et cesse de regarder vers l'intelligible, devenue partielle, elle s'isole, s'affaiblit, se livre à une activité fébrile et regarde vers le partiel, μέρος γενομένη μονοῦταί τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ καὶ πρὸς μέρος βλέπει ; comme elle est séparée de l'ensemble, elle s'appuie sur un seul objet et fuit tout le reste, elle se dirige et se tourne vers cet unique objet battu par tous les autres et en vient à se détacher de l'ensemble et à gouverner avec difficulté cet être particulier, τοῦ τε ὅλου ἀπέστη καὶ τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως διοικεῖ ; déjà, elle le touche, elle prend soin de ce qui est à l'extérieur, la voici présente à lui, elle s'enfonce très avant à l'intérieur de lui, ἐφαπτομένη ἤδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν καὶ παροῦσα καὶ δῦσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἴσω[253]. »

251. IV, 8 [6] 2, 26-31 : Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ, τὸ δὲ καθέκαστα ἤδη αὐτουργῷ τινι ποιήσει συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα.

252. *Ibid.* 31-54 ; 4, 1-10.

253. *Ibid.* 4, 11-21.

Désormais, au lieu d'être maîtresse du corps qu'elle gouverne, l'âme est devenue sa prisonnière, et elle ne parvient à retrouver sa liberté que petit à petit, en se réhabituant à se tourner vers l'Intellect[254].

Cette chute, douloureuse pour l'Âme parce qu'elle l'asservit au sensible, se produit en réalité à chaque niveau. Si l'Intellect n'avait pas eu « l'audace de se détacher quelque peu de l'Un », ἀποστῆναι... πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας[255], il n'aurait jamais perdu l'Un comme il l'a fait en devenant double, Intellect et Être.

Et ce qui est tombé le plus bas devient à son tour pour ce qui le précède l'incitation à se détourner d'en haut, la source d'une perte d'unité plus grande encore : de même que c'est en se laissant séduire par les objets du monde sensible que l'Âme s'est détachée de l'Intellect, de même Plotin peut-il décrire la matière comme ce qui « par sa présence et son audace, ses sollicitations, pour ainsi dire, et sa pauvreté, fait violence en quelque sorte [aux images] pour s'emparer d'elles », τῇ δ' αὐτοῦ παρουσίᾳ καὶ τῇ τόλμῃ καὶ οἷον προσαιτήσει καὶ πενίᾳ οἷον βιασάμενον λαβεῖν[256].

Ainsi pour Plotin lui aussi, le mal s'avère être fondamentalement le détournement volontaire du principe premier, aboutissant à une dislocation croissante de l'unité.

> « D'où vient que les âmes ont oublié Dieu leur père et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? Le principe du mal, pour elles, c'est l'audace, la genèse, l'altérité première et la volonté d'être à elles-mêmes, ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Joyeuses de leur indépendance, τῷ... αὐτεξουσίῳ, elles usent de la spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui[257]. »

Quelle est la cause de cette ignorance totale ? C'est « qu'elles se sont arrachées le plus possible des réalités dont elles s'étaient détournées par mépris », ἀπέρρηξαν ὡς οἷόν τε ἑαυτὰς ὧν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι. Par là elles manifestent « leur estime des choses d'ici-bas et leur mépris d'elles-mêmes », ἡ τῶνδε τιμὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία[258].

254. *Ibid.* 21-30. *Cf.* aussi IV, 3 [27] 12, 35-13, 7 ; IV, 7 [2] 13.

255. VI, 9 [9] 5, 29. *Cf.* aussi III, 8 [30] 8, 30-38.

256. III, 6 [26] 14, 7-9.

257. V, 1 [10] 1, 1-8.

258. *Ibid.* 14-15, 16-17.

Cependant la chute n'est pas irréversible et nous avons vu que la hiérarchie plotinienne est animée d'un dynamisme qui, par l'acte de conversion (ἐπιστροφή), non seulement stoppe la descente, mais ouvre la voie à une remontée[259]. C'est d'une part l'expérience de la privation qui meut les êtres à se retourner vers ce dont ils viennent pour jouir à nouveau de leur plénitude, mais d'autre part et surtout, c'est la présence de la cause dans ce qu'elle engendre qui permet à ce dernier terme de prétendre la retrouver. Plotin décrit souvent en effet la descente à partir de l'Un comme un emboîtement, ou un revêtement successif de celui-ci. En vient-on à ôter le vêtement, on découvre la réalité supérieure, non déchue, et en progressant de niveau en niveau, on parvient de nouveau à l'Un, qui constitue le noyau essentiel de toutes choses et demeure en toutes sans sortir de lui-même[260] :

> « Ainsi toutes choses sont le premier et ne sont pas le premier ; elles sont le premier parce qu'elles en dérivent ; elles ne sont pas le premier parce que celui-ci reste en lui-même, en leur donnant l'existence[261]. »

Du fait qu'en s'avançant le niveau supérieur se donne sans restriction au niveau inférieur dans la mesure de la réceptivité de celui-ci, l'on peut aussi considérer, comme dans le traité III, 8 [30][262], que le niveau inférieur est par là comme élevé à celui qui le précède, assumé par lui, et par enveloppements successifs, la matière elle-même en arrive non seulement à se rattacher à l'unité première[263], mais à trouver sa place jusque dans l'Intellect et plus éminemment dans l'Un[264].

Ce bref parcours nous permet donc de vérifier qu'il existe chez Plotin une façon de concevoir l'écart à partir de l'Un et le retour à lui dont Grégoire peut fort bien s'être inspiré au moment de présenter de façon plus systématique sa conception des étapes de l'« économie ». Chez les deux auteurs en effet, la genèse des êtres les pose loin du premier principe tout en constituant un appel à revenir à lui ; leur chute consiste en un détournement de lui, qui tourne par le fait même à leur détriment, les jette dans une dispersion croissante et, dans le cas de l'Âme, l'empêche de dominer souverainement la matière qu'elle organise – ce qui est précisément chez Grégoire la situation dans laquelle se retrouve l'homme après la chute originelle[265]. Ce détournement est fautif – Plotin parle

259. *Cf. supra*, chap. V (I, 1.3).

260. I, 6 [1] 7, 1-12 ; V, 1 [10] 2, 38-46. *Cf.* E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 66-67.

261. V, 2 [11] 2, 24-26 : Πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος · ἐκεῖνος μέν, ὅτι ἐξ ἐκείνου · οὐκ ἐκεῖνος δέ, ὅτι ἐκεῖνος ἐφ' ἑαυτοῦ μένων ἔδωκεν.

262. Chap. 5 et 9 p. ex.

263. *Cf.* I, 8 [51] 2-7.

264. *Cf.* p. ex II, 4 [12] 5.

265. *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.1).

d'audace – et exige, pour être corrigé, purification et dépouillement de soi en vue de reconquérir la pleine union avec le principe. Or c'est en termes semblables que Grégoire parle de l'ascèse et de son but : il s'agit d'être complètement illuminé, de connaître autant que l'on est connu, de voir dans la nudité l'Intellect divin. Enfin, le principe de la remontée vient toujours d'en haut : chez Plotin, l'Âme donne toujours de soi au sensible, et l'Intellect donne de soi à l'Âme, cependant que l'Un se laisse posséder par l'Intellect. Le principe causal reste non seulement inchangé, mais demeure comme enfoui et cependant intégré dans le niveau inférieur, si bien que les deux termes extrêmes de la chaîne se rejoignent : l'Un est présent même à la matière. Chez Grégoire, la spiritualisation du monde sensible s'effectue par la présence de l'homme en son sein, et la divinisation de l'homme, destinée à se répercuter aussi sur l'univers matériel, par la présence de Dieu dans l'humanité, qui lui fait assumer à la fois le domaine intelligible et le sensible.

3. *Irréductibilité de l'« économie » aux catégories plotiniennes*

En réalité, plus encore que dans le cas de la genèse des êtres, l'inadéquation foncière du schéma plotinien se fait sentir quand Grégoire expose dans ses différentes étapes l'économie du salut. Les écarts que nous avions relevés s'articulaient autour des points suivants :

- dépendance directe de tous les êtres envers Dieu (et non dépendance de proche en proche) ;

- achèvement de la création en l'homme (et non quand on arrive au terme le plus éloigné qu'est la matière) ;

- sortie de toutes les créatures du néant (et non dérivation de Dieu), d'où la distinction inaltérable du Créateur et de la créature (au lieu de leur identité ultime) ;

- contingence des créatures, produites librement par Dieu (et non rayonnement nécessaire et total d'une toute-puissance devant s'étendre jusqu'à son épuisement).

Dans tous les cas, c'est le caractère nécessaire de la constitution de la hiérarchie que rejette Grégoire. Pour Plotin, rien n'arrive qui ne soit dans l'ordre des choses, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature de l'Un. Pour Grégoire, rien n'est nécessaire à Dieu, les êtres se hiérarchisent autour de lui en fonction de son plan créateur librement conçu et exécuté : sa perfection ne requiert pas la création.

C'est précisément cette ligne dominante que nous retrouvons, comme on pouvait s'y attendre, en ce qui concerne l'économie du salut, mais sa portée se voit multipliée du fait qu'elle intervient à tous les niveaux de la hiérarchie des êtres.

3.1. *La chute*

Elle consiste en un détournement du principe. Mais l'origine de ce détournement, loin d'être identique, est en tous points opposée entre nos deux auteurs. Pour Plotin en effet, ce qui éloigne l'Intellect de l'Un et fait déchoir l'Âme de l'Intellect jusqu'au monde sensible, c'est l'attraction de ce qui vient *après* le principe antérieur. L'Intellect veut contempler dans tout son déploiement la richesse contenue dans l'Un, sans se satisfaire de l'identité absolue, et l'Âme est attirée par le monde sensible qu'elle doit organiser. C'est l'attraction de ce qui est ontologiquement inférieur qui provoque la chute.

Or chez Grégoire, elle est la conséquence de la tentation opposée. Ce à quoi aspirent tant le diable que l'homme, c'est à se faire les égaux de Dieu ; ce en quoi consiste leur démesure, ce n'est pas à méconnaître, ou à mépriser leur dignité, mais à vouloir s'arroger une excellence qui ne leur revient pas. Outre les nombreux passages où Grégoire, reprenant un motif omniprésent dans la Bible, exhorte à se maintenir humble devant Dieu, à ne pas s'élever outre mesure de peur d'être jeté à terre en châtiment de cette présomption[266], il existe un certain nombre de textes qui analysent explicitement la chute originelle comme la conséquence directe de cette ambition immodérée de rivaliser avec Dieu. Le lexique qu'emploie notre auteur est sans équivoque : il accuse l'« élévation », ἔπαρσις[267], consistant à « dresser la tête », τραχηλιᾶν, face à Dieu et contre lui, κατέναντι Κυρίου[268]. Un passage du Discours 36 rassemble ainsi sous un même chef d'accusation, l'envie, le péché de Satan et celui d'Adam :

266. *Cf.* p. ex. Or. 4, 12 (SC 309 p. 104), 49 (p. 152) et Ps. 36, 35 ; 9, 2 (SC 405 p. 304) et Ps. 72, 18 et 101, 11 ; 14, 7 (PG 35, 865 C 3-D 2), 30 (897 B 11-C 11) ; 27, 7 (SC 250 p. 88) et Ps 72, 8 et Lc 8, 14 ; 32, 24 (SC 318 p. 136) et Ps. 101, 11 ; 38, 11 (SC 358 p. 126) = 45, 7 (PG 36, 632 B 5) ; 40, 10 (SC 358 p. 216), 34 (p. 278) ; 44, 8 (PG 36, 616 B 11-12) ; P. I, I, 6, 89-90 (PG 37, 437) ; I, II, 25, 434 (col. 843), 450-451 (col. 844) ; II, I, 11, 335 (col. 1052) ; II, I, 12, 79-80 (col. 1172) ; II, I, 67 (col. 1408) ; II, I, 71, 3 (col. 1418) ; II, I, 88, 27-33 (col. 1436/1, /2).

267. Or. 28, 12 (SC 250 p. 124) ; 36, 5 (SC 318 p. 250) ; 38, 9 (SC 358 p. 120-122) ; 40, 10 (p. 218) ; 45, 5 (PG 36, 629 B 10) ; P. I, I, 10, 19 (PG 37, 466). *Cf.* aussi P. I, I, 7, 56-59 (col. 443) ; II, I, 45, 324-330 (col. 1376).

268. Or. 6, 13 (SC 405 p. 154) ; 28, 12 (SC 250 p. 124). *Cf.* Iob 15, 25.

> « C'est elle qui a enténébré le Porte-Lumière, tombé à cause de son élévation pour n'avoir pas supporté, étant divin, de n'être pas considéré comme Dieu même, καταπεσόντα δι' ἔπαρσιν – οὐ γὰρ ἤνεγκε, θεῖος ὤν, μὴ καὶ Θεὸς νομισθῆναι. C'est elle qui a chassé Adam du Paradis : il s'était laissé prendre par le plaisir et par la femme. Il se laissa en effet persuader qu'on lui refusait d'être Dieu, ὡς Θεὸς εἶναι βασκαίνεται, en l'écartant jusqu'à ce moment de l'arbre de la connaissance[269]. »

D'autre part chez Grégoire, la chute est en elle-même irréversible. Nous avons vu que pour Plotin, le mouvement de conversion qui amorce la remontée vers le principe accompagne nécessairement la descente, sauf pour la matière, qui précisément pour cette raison est identifiée au mal, privation totale de bien, incapable de se réapproprier le bien dont elle est déchue. Pour ce qui est du diable, la disposition que Grégoire mentionne le plus souvent est celle du φθόνος[270], cette envie dans laquelle la haine de Dieu, la rage et la jalousie envers l'homme se mêlent pour empêcher toujours l'union à Dieu, aussi bien la sienne propre que celle de l'homme. Une fois seulement notre auteur envisage, à titre d'hypothèse, sa purification finale comme l'aboutissement de toutes les souffrances qui lui auront été infligées par les autres démons[271]. Mais l'homme lui-même, pourtant tombé moins bas, se trouve dans l'incapacité de remonter à Dieu. Ce que Grégoire décrit constamment à la suite du péché originel, c'est l'enfoncement progressif de l'humanité, y compris le peuple élu, dans le mal, dont il situe le comble dans l'idolâtrie[272]. Il faut attendre l'Incarnation, c'est-à-dire l'initiative divine d'aller chercher l'homme là même où il est tombé, pour qu'une purification soit envisageable.

Mais surtout, chez Plotin, la chute est proprement ce qui constitue la hiérarchie, alors que chez Grégoire, elle est ce qui la renverse. Sans l'écart de l'Intellect par rapport à l'Un, de l'Âme par rapport à l'Intellect, et ainsi de suite jusqu'à la matière, il n'y aurait jamais eu que l'Un, absolument seul et indifférencié. L'hypostase inférieure se constitue comme telle dans l'acte même qui la détourne de celle qui la précède – même si son achèvement n'est atteint que quand elle se retourne vers elle, trouvant ainsi sa détermination. Chez Grégoire, au contraire, la hiérarchie se constitue à travers l'acte créateur qui fait surgir du néant tous les êtres et leur donne une part plus ou moins grande à sa lumière divine. L'ordre que la création fait naître dispose successivement à

---

269. Or. 36, 5 (SC 318 p. 250-252).

270. *Cf.* p. ex. Or. 24, 10 (SC 284 p. 58) ; 38, 12 (SC 358 p. 128) ; 39, 13 (p. 176) ; 40, 6 (p. 206) ; P. I, I, 4, 54 (PG 37, 420) ; II, I, 45, 324 (col. 1376). L'expression est tirée de Sap. 2, 24. *Cf.* aussi Or. 40, 16 (SC 358 p. 230) ; P. I, I, 7, 60-65 (PG 37, 443) ; I, II, 24, 293-294 (col. 810).

271. P. I, I, 7, 92-95 (PG 37, 446).

272. *Cf.* p. ex. Or. 28, 14-15 (SC 250 p. 128-132) ; 38, 13 (SC 358 p. 130-132) ; P. I, I, 9, 9-26 (PG 37, 457-458).

partir de Dieu les anges, avec à leur tête Lucifer, le Porte-Lumière, la première des créatures célestes[273], les hommes, puis le monde matériel, qui n'est plus d'ordre spirituel[274]. En revanche, ce que la chute introduit, c'est un bouleversement de cet ordre qui aboutit à une *inversion* de l'ensemble de la hiérarchie : celui qui était toute lumière est devenu les ténèbres par antonomase[275], cependant que l'homme, à qui par nature la lumière divine parvenait plus faiblement, se retrouve, lui, dans une obscurité qui n'est pas totale[276]. Quant au monde matériel, tributaire de la décision de l'homme sans pouvoir choisir de façon autonome de s'éloigner ou de se rapprocher de Dieu, il a conservé l'harmonie que Dieu lui avait octroyée, mais, comme nous l'avons vu, après la chute sa spiritualisation a cessé d'être envisageable[277]. Chez Grégoire, la créature dotée de la plus grande puissance pour le bien est aussi celle qui peut le plus commettre le mal, et qui tombe ainsi dans la déchéance maximale. Chez Plotin au contraire, plus un être est apte au bien, moins il est apte au mal. L'Un ne peut absolument pas déchoir, l'Intellect le peut davantage, mais moins que l'Âme, et la matière n'est que déchéance.

Cette différence capitale recouvre en fait une divergence plus profonde entre les deux auteurs. Pour Plotin en effet, la chute est dans l'ordre des choses. Elle est une faute, certes, mais une faute nécessaire, et c'est à l'intérieur du traité IV, 8 [6], qui faisait ressortir le plus nettement la culpabilité de l'Âme[278], que l'on trouve aussi les explicitations les plus claires sur sa nécessité : il n'y a pas de dissonance, οὐ διαφωνεῖ, entre le fait que la descente des âmes vise à l'achèvement de l'univers, εἰς τελείωσιν... τοῦ παντός, et qu'elle soit un châtiment, δίκη, entre son caractère nécessaire et son caractère volontaire, ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον, « car précisément la nécessité contient le volontaire », ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἡ ἀνάγκη. En un mot, que la descente soit à la fois volontaire et forcée, τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ, n'a rien de contradictoire[279] car pour Plotin, la liberté est en réalité absorbée par la nécessité :

> « C'est toujours involontairement qu'on va au pire ; mais comme on y va par son mouvement propre, on peut dire que l'on subit la peine de ce qu'on a fait[280]. »

---

273. P. I, I, 4, 46 (PG 37, 419) ; I, I, 7, 56-58 (col. 443) ; I, II, 34, 5-7 (col. 946).

274. *Cf. supra*, chap. V (I, 1.1 et 1.2).

275. *Cf.* p. ex. Or. 38, 9 (SC 358 p. 122) ; 39, 2 (p. 152).

276. *Cf. supra*, chap. V (II, 1.2).

277. *Cf. supra*, chap. IV (II, 3.2).

278. *Cf. supra*, chap. V (II, 2). *Cf.* aussi III, 2 [47] 17.

279. IV, 8 [6] 5, 1-8.

280. *Ibid.* 8-10 : Πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὰ χείρω ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην.

À la limite, on pourrait dire que les termes « volontaire » et « forcé » se réduisent à être des métaphores exprimant le côté attirant ou repoussant de tel ou tel aspect de la nécessité. Dans la mesure où il est conforme à la nature du principe de produire, la descente des êtres qui dérivent de lui est spontanée, et donc volontaire ; dans la mesure où elle les éloigne de lui, qui est à proprement parler leur bien, elle est involontaire, et ils cherchent à remonter à lui. Mais ce qui gouverne tant la descente que la remontée, c'est la nature des choses.

Or chez Grégoire, la chute est au contraire à la fois profondément antinaturelle et pleinement volontaire. Le fait qu'il n'arrive jamais à rendre totalement compte du péché des anges[281] est à cet égard éloquent. Comment des êtres pleinement illuminés par Dieu ont-ils pu se détourner du Bien suprême et infiniment désirable, de cet « océan d'être » qui dépasse toujours l'attente de la créature par sa beauté et sa plénitude sans limite[282] ? Cela reste incompréhensible *justement parce que c'est une aberration.* Rien n'a pu pousser Satan dans ce sens. Mais du même coup, l'autre aspect apparaît en pleine lumière : si rien ne l'y a poussé, c'est qu'il s'y est jeté lui-même, de son propre mouvement. Que voulait-il qu'il n'eût déjà ? Il est vrai, comme nous l'avons vu[283], qu'à cette question Grégoire répond souvent : une gloire égale à celle de Dieu. Satan ne voulait donc pas à proprement parler une privation de lumière, mais la même lumière que Dieu. Mais pour l'obtenir, il ne lui fallait pas une augmentation de lumière, mais passer de l'état de récepteur de lumière à celui de source. Or cela, ce n'est rien d'autre que nier sa nature de créature et dans cette même mesure, s'autodétruire. Satan voulait être comme Dieu sans Dieu : en se coupant de Dieu, au lieu d'un surcroît de perfection, il ne pouvait que la perdre tout entière. L'incroyable, c'est qu'il ait opté pour cela.

Quant au péché de l'homme, il reste, quoique d'une manière plus atténuée, dans le même ordre d'aberration. Sa faiblesse constitutive a fait que l'orgueil s'est insinué en lui au moyen de la séduction et du plaisir[284] et alors qu'il n'avait pas atteint sa pleine maturité[285] : sa faute n'était donc pas si entière. Mais là encore, pourquoi chercher à atteindre sans Dieu un plaisir, quand il avait à sa disposition le « paradis de délices », et pourquoi ambitionner sans Dieu une divinisation à laquelle de toutes façons il était destiné ?

281. *Cf. supra,* chap. II (II, 2.2.1 et 2.2.3).

282. *Cf.* Or. 38, 7 (SC 358 p. 114-116).

283. *Cf. supra,* chap. V (II, 3.1, début).

284. *Cf.* p. ex. Or. 36, 5 (SC 318 p. 252) ; P. II, I, 60, 11 (PG 37, 1404) ; II, I, 88, 168-169 (col. 1442).

285. *Cf. supra,* chap. V (II, 1.1).

Dans tous les cas, et de façon plus saisissante pour l'ange, la chute apparaît donc chez Grégoire comme une anomalie qui, loin d'être à l'origine de l'ordre de la hiérarchie, trouve son origine dans sa perversion au niveau le plus profond – la créature veut prendre la place du Créateur – et aboutit à son bouleversement radical : l'ordre des êtres s'en trouve littéralement inversé.

3.2. *Le salut*

C'est à chaque fois la présence du niveau supérieur dans l'inférieur qui permet à Grégoire comme à Plotin de rendre compte du retour de toutes choses au principe premier. Mais ce qui est immédiatement perceptible à une lecture comparée des deux auteurs, c'est que l'économie du salut se lit chez Grégoire sous le signe de la nouveauté, tandis que la hiérarchie plotinienne, pour dynamique qu'elle soit[286], se résorbe dans l'immutabilité. En effet, de même que la descente ne suppose pas chez lui une altération du principe, qui « reste » en lui-même, inchangé, au moins dans sa partie supérieure[287], de même la « remontée » n'est pas tant l'acquisition d'une perfection supérieure ou la transformation en quelque chose de meilleur que la coïncidence de soi-même avec soi. Il s'agit de se souvenir de ce que l'on est[288], d'être présent à soi plus pleinement, de se rassembler en soi-même plutôt que de se disperser vers l'extérieur, pour retrouver de cette façon l'unité première qui est pour chaque être le mode d'être le plus haut dont il soit capable. Et cette présence à son vrai « soi » s'obtient par un retrait de plus en plus total de la périphérie, lieu de la dissémination, de la diffraction de l'Un[289]. Pour qui veut être attentif, l'Un est toujours là, toujours déjà donné[290], de même que dans une ligne continue, aucun des points ne périt dans celui qui le suit[291], ou plutôt, pour reprendre une image plus chère à Plotin, de même que le cercle n'est pas foncièrement autre que le centre, il est le centre, mais sur un mode multiple, dispersé, affaibli[292]. Lorsque Plotin parle du rayonnement qui émane tout autour de la source lumineuse, c'est, selon la représentation physique de l'Antiquité, une communication immobile,

286. *Cf.* l'étude de P. AUBIN, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne,* p. 223 et les études lexicales sur φύσις et ὑπόστασις.

287. *Cf. supra,* chap. V (I, 2.2).

288. *Cf.* p. ex. V, 1 [10] 1.

289. *Cf.* III, 8 [30] 4 ; V, 1 [10] 3 ; VI, 9 [9] 10.

290. *Cf.* III, 8 [30] 9, 23-29.

291. *Cf.* V, 2 [11] 2, 27-30.

292. *Cf.* I, 7 [54] 1 ; II, 2 [14] 1, 32-34 ; III, 8 [30] 8, 30-40 ; IV, 1 [21] 1, 14-22 ; IV, 3 [27] 17, 8-31 ; V, 5 [5] 5, etc.

immédiate, simultanée, qu'il évoque[293]. D'une certaine façon, et sans niveler la différence d'échelle entre l'éternité et le temps, l'Un et la matière coexistent toujours, et tous les changements qui se produisent au niveau du monde sensible ne sont que les particularisations de la plénitude de l'Intellect, contenue plus éminemment encore dans l'Un.

Pour Grégoire, de même que toute la création est la conséquence de la libre décision de Dieu, de même l'économie du salut est elle aussi tout entière remise à son initiative. La présence de l'esprit dans la matière n'avait rien de nécessaire[294], l'unification des deux mondes en un et l'élévation du monde sensible à l'esprit à travers l'homme est le projet que Dieu a choisi de réaliser. Après la chute, la venue de Dieu dans le monde sensible est également le moyen qu'il choisit librement de mettre en œuvre pour réunir l'homme à lui – et à travers l'homme, tout le reste du monde matériel. Cet aspect est d'autant plus net chez Grégoire qu'il constitue sa principale réponse aux ariens qui s'efforçaient de fonder sur l'Écriture leur conception d'un Fils inférieur au Père. Il distingue en effet à chaque fois les prédicats qui s'appliquent à la divinité de ceux qui conviennent au Christ du fait de son humanité, et rajoute, comme un leitmotiv, cette précision : διὰ σέ, c'est à cause de toi et pour toi qu'il a pris sur lui cet état inférieur qu'est la condition humaine[295]. Dans tous les passages où il évoque l'Incarnation, l'on retrouve, comme dans le cas de la création, les verbes de volonté et les subordonnées de but indiquant sans ambiguïté que la descente de Dieu en notre monde a été le résultat d'un dessein, d'un projet, et non une loi nécessaire au rétablissement de la nature déchue. L'on peut citer par exemple les quelques lignes par lesquelles Grégoire introduit son homélie sur la Nativité :

> « Dieu en effet est apparu aux hommes en naissant : d'une part il est, et est toujours, issu de celui qui est toujours, au-dessus de toute cause et de toute raison – car il n'y avait pas de raison plus haute que le Logos ; d'autre part, à cause de nous, il est advenu plus tard, δι' ἡμᾶς γενόμενος ὕστερον, afin que lui qui avait donné l'être nous gratifiât (ἵνα... χαρίσηται) aussi du bien-être ; ou plutôt, comme nous étions déchus du bonheur à cause de notre malignité, afin de nous ramener à lui-même par l'Incarnation[296]. »

293. *Cf.* p. ex. V, 1 [10] 6, 27-34 ; V, 6 [24] 4, 16-24.

294. *Cf. supra*, chap. V (I, 2.3).

295. *Cf.* p. ex. Or. 29, 18 (SC 250 p. 216) ; 30, 2 (p. 228), 6 (p. 236) ; 38, 13 (SC 358 p. 132-134), 14 (p. 134-136) ; 40, 45 (p. 304) ; P. I, I, 2, 59 (PG 37, 406) : « Aurait-il péché pour t'avoir pris en pitié ? », Ἤλιτεν ὅς σ' ἐλέηρεν ;

296. Or. 38, 3 (SC 358 p. 108). *Cf.* aussi p. ex. chap. 13 (p. 134) ; 7, 23 (SC 405 p. 240) ; 40, 45 (SC 358 p. 306). En 39, 13 (p. 176), nous trouvons la justification suivante : « Le Fils de Dieu accepte, δέχεται, de devenir aussi Fils de l'homme par amour de l'homme », φιλάνθρωπος γάρ.

Le Poème I, I, 9, *Sur les Testaments et l'avènement du Christ,* rassemble les principaux motifs de l'Incarnation : Dieu s'est anéanti « pour relever son héritage », Ὥς κεν ἀναστήσειεν ἑὸν λάχος[297], « pour soigner définitivement le premier Adam », Ὥς κεν... τὸν πάρος ἐξακέσαιτο[298], pour se rendre accessible à l'homme car notre nature passible ne peut s'approcher de lui[299], et « pour tromper de façon inattendue le serpent apparemment sensé », καὶ πινυτὸν δοκέοντα ὄφιν σφήλειεν ἀέλπτως[300].

D'autre part, c'est précisément parce que l'Incarnation n'est pas nécessaire mais librement voulue par Dieu alors même qu'elle constitue pour lui l'abaissement suprême, que Grégoire, imitant son Maître, accepte lui aussi en 372 d'être l'auxiliaire de son père à Nazianze malgré ses préférences pour la vie monastique – la liberté prend alors la forme du renoncement assumé de plein gré :

> « Car c'est ainsi que le Christ, qui avait la possibilité de demeurer dans sa propre gloire et sa propre divinité, ᾧ μένειν ἔξον ἐπὶ τῆς ἰδίας τιμῆς καὶ θεότητος, non seulement s'est anéanti jusqu'à la forme d'esclave, mais a supporté la croix en méprisant la honte, pour (ἵνα) supprimer le péché de ses propres souffrances et faire mourir la mort par la mort[301]. »

En effet, l'économie chrétienne du salut a ceci de propre, que par l'Incarnation Dieu prend réellement part aux vicissitudes humaines. Dans la philosophie plotinienne, on ne peut dire à proprement parler que l'Un est présent « dans » les sphères inférieures de son déploiement : s'il y est, c'est à titre de cause, c'est-à-dire en n'y étant pas, ou en y étant plus éminemment – sinon il ne pourrait en être la cause[302]. Ou si l'on considère qu'il prend part à la condition inférieure de ce qui vient de lui, ce n'est plus en tant qu'Un, mais en tant qu'Intellect, Âme ou ses dérivations plus faibles, c'est-à-dire en ayant cessé d'être l'Un.

Au contraire chez Grégoire le sujet qui dort, a faim, est fatigué, pleure, craint la mort, est abattu par le découragement, souffre et meurt sur la croix[303], c'est le Verbe de Dieu en personne, qui s'est intégré à l'histoire humaine pour relever les hommes. Or cela était non seulement imprévisible, mais même, dans une logique plotinienne, impossible, du fait que chez lui la participation à ce qui est

297. V. 37 (PG 37, 459).

298. *Ibid.* v. 53-54 (col. 460).

299. *Ibid.* v. 54-55 (col. 460-461).

300. *Ibid.* v. 56 (col. 461).

301. Or. 12, 4 (SC 405 p. 356).

302. *Cf.* p. ex. III, 8 [30] 9, 39-43 ; III, 9 [13] 4 ; V, 2 [11] 1, 1-6.

303. *Cf.* p. ex. Or. 30, 18 (SC 250 p. 214).

inférieur dissout du même coup l'identité de ce qui est supérieur, qui ne peut demeurer tel que dans la mesure où il reste isolé de ce qui vient après lui.

Par conséquent alors que chez Plotin la présence du supérieur dans l'inférieur se limite à être une présence causale et est vécue sous la forme d'un enfouissement et d'une altération de l'identité quand on veut la pousser plus loin, pour Grégoire, la présence causale de Dieu dans le monde vient s'accroître d'une présence effective, substantielle à partir de l'Incarnation. Tout le dynamisme de la hiérarchie plotinienne consiste en un va-et-vient, une tension entre l'unité absolue et l'extrême multiplicité, mais l'ensemble des êtres est donné d'emblée ; il n'y a pas véritablement transformation, mais plutôt d'un côté une irradiation qui n'affecte pas la source, au moins dans sa partie supérieure, et de l'autre la mise au jour de l'identité profonde avec l'Un, qui concerne tout être dès lors qu'il se dépouille du surcroît dont la descente l'a revêtu. L'ensemble constitue une totalité close où chaque événement, étant nécessaire, met les choses à leur place. La hiérarchie se laisse donc percevoir dans la simultanéité.

Au contraire, chez Grégoire de Nazianze, l'ensemble de la création est marqué par la temporalité. Certes Dieu reste l'immuable, qui contient tout à la fois en soi, pour qui il n'y a ni « avant », ni « après »[304], qui de toute éternité est Dieu et maîtrise la totalité de la durée. Mais à l'échelle de la créature, tout est nouveauté imprévisible parce que les événements fondamentaux de l'économie – création, chute, rédemption –, loin d'être nécessaires, sont le fruit de la libre initiative de Dieu et des créatures elles-mêmes. La création délimite les êtres mais est d'ores et déjà pour eux une invitation à dépasser leurs limites : les anges et les hommes sont appelés à être divinisés par la participation que Dieu leur offre à sa propre vie, et le monde matériel habité par l'homme greffé sur Dieu est apte à s'ouvrir à l'esprit. La chute, loin d'être nécessaire et loin de se confondre avec la création, est une anomalie qui renverse l'ordre originel et prive les créatures de leur participation à Dieu. Mais le salut ne se contente pas de les rétablir dans leur état premier : l'avènement de Dieu au cœur du monde sensible, son « humanisation », font que la participation de l'homme à la divinité se fait désormais non plus seulement en vertu de son aptitude à être divinisé – son être à l'image de Dieu – mais aussi en vertu de l'humanité du Christ qui resserre dans l'intimité la plus étroite les liens de l'homme avec Dieu. Δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν[305], il instaure avec l'homme une deuxième communauté incomparablement plus prodigieuse que la première, qui l'était déjà, dans la mesure où ce n'est plus la créature qui est unie à Dieu mais Dieu qui s'unit lui-même à sa créature. Plus qu'un retour à l'unité originelle, l'économie du salut est donc vue par Grégoire davantage comme son dépassement.

304. *Cf.* p. ex. Or. 29, 3 (SC 250 p. 180-182) ; 38, 7-8 (SC 358 p. 114-118) ; P. I, I, 4, 60-73 (PG 37, 420-421).

305. Or. 38, 13 (SC 358 p. 134).

La hiérarchie des êtres est chez Plotin en tous points logique – au point que c'est la pensée qui permet de la parcourir et de se hausser de nouveau à l'Un –, l'abandon de la pensée en lui est elle-même conforme à l'ordre des choses, puisqu'il en est le principe et se situe donc au-delà d'elle. La hiérarchie de Grégoire, elle, est en tous points déconcertante, paradoxale[306]. Du fait que Plotin situe la « créature » « tout à la fois trop haut, comme quelque chose de divin en son noyau et qui fait partie de l'essence de Dieu, et trop bas : son être propre ne se constitue que par son opposition à Dieu[307] » –, de ce fait, toute transformation s'avère pour elle impossible : ou bien elle est l'Un et perd son identité, ou bien elle garde son identité en s'éloignant par là irrémédiablement de l'Un. Rien de tel chez Grégoire. À travers l'économie, reconnue comme une série de ruptures, on aboutit à un perfectionnement croissant des êtres, et particulièrement de l'homme : appelé à la divinisation par sa ressemblance à Dieu, il l'obtient finalement par la ressemblance que Dieu a assumée avec lui. Le monde sensible habité par l'esprit lors de la création a été habité par Dieu lors de l'Incarnation.

Conclusion

Au terme de cette étude comparée, il nous semble que l'on peut légitimement lire la hiérarchie de Grégoire de Nazianze au moyen des catégories néoplatoniciennes : il existe entre eux un langage commun qui constitue la base sur laquelle se découpe la pensée de notre auteur. Et en même temps on ne peut le faire sans remanier en profondeur les catégories platoniciennes : car l'élément moteur de la hiérarchie grégorienne, la volonté libre, qui échappe par définition à tout déterminisme, est absente de la pensée de Plotin, ou du moins est résorbée dans la nécessité constitutive de sa hiérarchie.

Nous voudrions pour conclure et donner une ultime précision à la pensée de Grégoire de Nazianze en la matière, le confronter brièvement non seulement à Plotin, mais aussi à Origène, car il nous semble qu'au fond sa hiérarchie constitue une synthèse des approches de ces deux auteurs.

Il existe en effet entre eux trois une représentation commune de l'ensemble des êtres. Leur hiérarchie se trouve unifiée autour d'un principe premier, absolu, transcendant, parfaitement un et simple, qui constitue à la fois la source et la

306. *Ibid.*

307. E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 79.

norme de tout le reste[308]. La proximité du principe constitue pour chaque être la mesure de son unité interne, et de sa puissance de diffusion du bien, cependant que le Premier demeure, lui, par nature, absolument indépendant de ce qu'il produit[309]. La matière occupe dans cette hiérarchie le dernier rang, sa participation à l'unité du principe est minimale, entièrement passive, si bien que le monde sensible dans son ensemble a un statut secondaire par rapport aux êtres intelligibles, dont la participation au principe premier commande, par répercussion, la sienne[310]. Enfin, au moment où la genèse des êtres les place à une certaine distance de leur auteur, ils se trouvent appelés à combler cet écart pour retrouver l'union plénière avec lui[311] et leur déchéance même est apte à être surmontée[312].

Mais chez Plotin, comme nous l'avons vu, ce qui fonde la hiérarchie, c'est la nécessité. Un être parvenu à sa perfection ne peut pas ne pas produire autant qu'il est en lui et ce qu'il engendre est nécessairement moins parfait que lui. Pour cette raison la genèse constitue la hiérarchie de proche en proche et n'est elle-même rien d'autre que la chute à partir du Premier – une chute qui est une faute dans la mesure où elle consiste à s'écarter de son propre mouvement du bien pour s'orienter vers ce qui est moins bien, mais qui ne peut pas ne pas avoir lieu et être ratifiée dans la mesure où elle manifeste toute la puissance productrice du principe et où elle concourt à l'achèvement du tout[313]. Le dépassement de cet état de déchéance est lui aussi inscrit dans la nature des choses puisque le lien vital qui relie tous les êtres à l'Un est la garantie de leur unité foncière avec lui : il suffit de la conversion pour réduire, jusqu'à l'abolir, la distinction d'un être avec l'Un, parce qu'à son niveau le plus haut, absolument indifférencié, cet être n'est autre que l'Un.

308. Pour Plotin et Grégoire, *cf. supra*, chap. V (I, 1.2). Pour ORIGÈNE, *cf. Traité des principes*, I, 1, 6 (SC 252 p. 100-102).

309. Pour Plotin et Grégoire, *cf. supra*, chap. V (I, 1.2 et 1.3). Pour ORIGÈNE, *cf. Traité des principes*, I, 6, 2-3 (SC 252 p. 199-204) ; I, 8, 3-4 (p. 226-232) ; II, 1, 1 (p. 236).

310. Pour Plotin et Grégoire, *cf. supra*, chap. V (I, 1.1). Pour ORIGÈNE, *cf. Traité des principes*, II, 1, 1 (SC 252 p. 234-236) ; II, 2, 2 (p. 248) ; III, 6, 6-7 (SC 268 p. 246-250) ; IV, 4, 8 (p. 422).

311. Pour Plotin et Grégoire, *cf. supra*, chap. V (I, 1.3 et II, 1.1). Pour ORIGÈNE, *cf. Traité des principes*, I, 6, 2 (SC 252 p. 196) ; III, 6, 1 (SC 268 p. 236-238).

312. Pour Plotin et Grégoire, *cf. supra*, chap. V (II, 1.2, 1.3 et II, 2). Pour ORIGÈNE, *cf. Traité des principes*, II, 3, 7 (SC 252 p. 272-274) ; III, 5, 4 (SC 268 p. 226) ; III, 6, 3 (p. 240) ; IV, 9, 9 (p. 426).

313. *Cf.* IV, 8 [6] 4-7.

Or la hiérarchie origénienne se situe pour ainsi dire aux antipodes de ce schéma. En effet elle est tout entière construite à partir de la liberté. Dieu crée les êtres librement et il leur confère à tous une égale dignité, qui leur permet à tous également de bénéficier dès l'origine d'une pleine union avec Dieu :

> « Lorsqu'il a créé dans le principe ce qu'il a voulu créer, *quae creare uoluit*, les créatures raisonnables, il ne les a pas créées pour une autre cause que pour lui-même, c'est-à-dire pour sa bonté. Puisqu'il a été lui-même la cause de ce qu'il allait créer et qu'il n'y avait en lui ni diversité, ni changement, ni impuissance, il les a faites toutes égales et semblables, puisqu'il n'y avait en lui aucune cause de variété et de diversité, *aequales creauit omnes ac similes quas creauit, quippe cum nulla ei causa uarietatis ac diuersitatis existeret*[314]. »

D'où vient donc la hiérarchisation diverse des êtres ? À cette question, lourde de la conception gnostique selon laquelle les êtres seraient par nature bons ou mauvais, Origène oppose constamment une même réponse : la diversité des conditions et la proximité variable de Dieu n'est pas le fait de Dieu, mais la conséquence directe des libres choix de chaque créature. C'est au libre arbitre et à lui seul qu'il faut attribuer l'existence de degrés divers entre les êtres. Étant donné en effet que le bien n'est pas dans les créatures quelque chose de substantiel, la possession du bien est toujours susceptible d'être perdue ou amoindrie : comme telle, la créature a la possibilité de tomber, c'est-à-dire de s'éloigner de Dieu et de perdre par là le bien. Mais elle ne tombe effectivement que si elle choisit de le faire[315]. Ainsi, à partir d'un commencement unique, *ab illo uno initio*[316], toute la hiérarchie se déploie selon une seule et même loi : le juste jugement de Dieu attribue à chacun sa place en fonction de ses mérites, c'est-à-dire du soin qu'il a pris à se maintenir uni à Dieu. Si les êtres

> « négligent cette participation et ne s'en occupent pas, alors par la faute de leur propre paresse, l'un plus tôt, l'autre plus tard, un troisième plus ou moins profondément, chacun devient pour lui-même cause de sa chute et de sa déchéance[317]. »

C'est ainsi que se constitue la nature humaine et, à un degré plus bas, celle des démons[318]. Et inversement, pour ceux qui sont restés dans l'état initial, la plus ou moins grande sollicitude qu'ils auront mise à croître dans l'union avec Dieu détermine à son tour différents degrés de dignité – c'est pourquoi il existe

314. *Traité des principes*, II, 9, 6 (SC 252 p. 364) ; *cf.* III, 5, 4 (SC 268 p. 226).

315. *Cf.* p. ex. *ibid.* I, 5, 3 (SC 252 p. 182), 5 (p. 192) ; I, 8, 2-3 (p. 222-228) ; II, 9, 2 (p. 354-356), 7 (p. 368).

316. *Ibid.* I, 6, 2 (SC 252 p. 198).

317. *Ibid.* : *Si uero ab huiuscemodi participatione neglegant atque dissimulent, tunc uitio propriae desidiae alius citius alius tardius, plus alius uel minus, ipse sibi causa sui lapsus uel casus efficitur.*

318. *Ibid.* 2-3 (p. 200-202). *Cf.* aussi I, 8, 4 (p. 228-232).

parmi eux des anges, des Vertus, des Principautés, des Puissances, des Trônes, des Dominations :

> « Tout cela leur est accordé par la divine providence selon un jugement équitable et juste, d'après leurs mérites et leurs progrès, qui les ont fait croître dans la participation et l'imitation de Dieu[319]. »

Toute l'économie origénienne s'inscrit dès lors dans ce jeu du libre arbitre où les créatures montent et descendent en dignité de nature proportionnellement à la fermeté de leur orientation dans le bien[320]. À aucun moment Dieu n'entrave leur liberté[321]. Et c'est d'elle aussi que dépend, par contrecoup, la variété de l'univers[322]. Pour Origène en effet le degré de matérialité d'un être est la traduction exacte, au niveau ontologique, de sa distance par rapport à Dieu. Celui-ci assigne donc à chacun une nature plus ou moins matérielle selon ses mérites, et crée le monde sensible comme l'environnement adéquat à ces créatures déchues. Son but est par là à la fois d'infliger un juste châtiment à leur détournement coupable de lui et de leur permettre, par les difficultés qu'elles vont rencontrer dans cet état de spiritualité atténuée, de se purifier, de redresser leur intention et de revenir ainsi progressivement dans leur condition première[323]. Le monde matériel lui-même apparaît donc lui aussi, quoique secondairement, comme une conséquence directe des choix du libre arbitre – c'est pourquoi Origène envisage également, dans le cas où la matérialité serait constitutive de l'état de créature, une transfiguration finale du monde, sur lequel rejaillirait le retour de toutes les créatures à leur matérialité spiritualisée des origines[324]. La puissance du libre arbitre est telle que dans certains cas elle peut même arriver à transformer en nature stable l'état dans lequel s'est trouvée placée la créature spirituelle du fait de ses dispositions : c'est ce qu'Origène suggère à propos des démons, dont la stabilité dans le mal semble être devenue irrémédiable[325], et à propos de l'âme du Christ dont, au contraire, l'amour pour Dieu a été si intense qu'elle s'est unie et confondue avec le Verbe lui-même[326].

---

319. *Ibid.* 2 (p. 198-200) : *quae omnia eis pro merito et profectibus suis, quibus in dei participationem imitationemque profecerant, aequo iustoque iudicio diuina contulit prouidentia. Cf.* aussi I, 8, 1 (p. 220-222).

320. *Ibid.* 3 (p. 202-204).

321. *Ibid.* II, 1, 2 (p. 236-238).

322. *Ibid.* II, 1, 1 (p. 234-236) ; II, 3, 1 (p. 250), 3-4 (p. 258-260) ; III, 5, 5 (SC 268 p. 228).

323. *Ibid.* II, 1, 2 (SC 252 p. 236-238) ; II, 9, 5-6 (p. 360-366), 8 (p. 370-372) ; III, 5, 4 (SC 268 p. 224-226).

324. *Ibid.* II, 3, 7 (SC 252 p. 272).

325. *Ibid.* I, 6, 3 (p. 200-202). En I, 8, 4 (p. 230), il souligne que cet endurcissement dans le mal n'est néanmoins jamais délié de la volonté, qui en reste la cause constamment. Notons qu'en toute logique, si le libre arbitre fonde la hiérarchie en fonction de la participation de la créature au bien et si l'on considère que les démons ne peuvent plus, du fait de la profondeur de leur perversion, revenir à Dieu, l'état final consisterait pour eux à être annihilés. Or c'est bien ce qu'envisage Origène, au moins une fois, mais c'est aussi, bizarrement, ce qui le fait hésiter à admettre cette hypothèse dans la mesure où il n'appartient pas à Dieu de détruire des créatures faites pour durer toujours – il semble par là reporter sur Dieu, et non plus sur le libre arbitre, la privation ultime qu'est l'annihilation. *Cf.* III, 6, 5 (SC 268 p. 244).

Quant à l'étape centrale de l'économie du salut, l'Incarnation, elle repose plus évidemment encore sur la libre initiative de Dieu. L'instabilité constitutive de la condition humaine faisant que la remontée des âmes humaines vers Dieu était sans cesse compromise et menée à l'échec, par compassion le Verbe s'est asservi lui-même à cette condition inférieure pour entraîner à sa suite tout le genre humain et le fixer de nouveau en Dieu[327]. Il s'agit là doublement de liberté, comme dans le cas des puissances soumises par les besoins de la rééducation des âmes à la servitude, selon l'interprétation qu'Origène propose de la nature des astres[328]. En effet la déchéance ne ratifie pas alors le choix d'un libre arbitre dévié de sa fin, mais au contraire de celui qui est disposé à s'abaisser gratuitement pour le bénéfice d'autrui. Cette liberté trouve bien sûr alors son sommet dans l'abaissement maximal du Verbe.

Et c'est aussi parce que la hiérarchie des êtres ne repose sur rien d'autre que la liberté que la question de l'état final est si problématique pour Origène. Car en tant que telle la créature, qui ne possède pas le bien substantiellement et que Dieu ne dépouille jamais de son libre arbitre, ne saurait de ce fait jamais être totalement affranchie de la possibilité de tomber. Rien n'empêche donc, dans le système d'Origène, une succession infinie de mondes et l'absence d'un état final stable[329]. Les seules échappatoires qu'il parvient à trouver pour éviter cette solution visiblement trop différente des données de la foi, reposent elles aussi néanmoins sur le libre arbitre : la rééducation opérée par la matérialisation de la créature spirituelle pourrait lui permettre de se fixer plus fermement dans le bien de façon à le faire sien d'une manière stable, comme une espèce de seconde nature ; ou bien la ressemblance à Dieu, inscrite en l'âme dès sa création, pourrait parvenir, par la persistance dans le bien, à sa plénitude sans qu'aucun écart ne la distingue dès lors de Dieu[330] ; ou bien Dieu décidera de maintenir perpétuellement le corps de gloire atteint au terme du retour de l'âme à lui[331].

---

326. *Ibid.* II, 6, 3-4 et surtout 5 (p. 314-320).

327. *Ibid.* III, 5, 6-7 (SC 268 p. 228-232).

328. *Ibid.* I, 7, 5 (SC 252 p. 216-220) ; II, 9, 7 (p. 368-370).

329. *Ibid.* II, 3, 1 (p. 248-250), 3 (p. 258).

330. *Ibid.* III, 6, 3 (SC 268 p. 240-242).

331. *Ibid.* III, 6, 6 (p. 248).

Si l'on essaie maintenant de situer Grégoire entre Plotin et Origène, on voit que sa hiérarchie des êtres se démarque aussi bien de l'un que de l'autre. L'ordre des créatures n'est en effet le fruit ni d'une nécessaire dérivation de Dieu (Dieu crée librement[332]), ni d'une libre autodétermination de la créature rationnelle : être ange ou homme n'est pas pour elle la conséquence, mais le préalable de l'exercice de sa liberté (c'est pourquoi par exemple Grégoire ne nivelle jamais le péché de l'ange et celui de l'homme : malgré un fonds commun, ils conservent toujours leurs caractéristiques propres[333]). La hiérarchisation des créatures en fonction de leur nature est pour Dieu laissée à son libre choix (contrairement à Plotin) et pour les créatures un donné nécessaire sur lequel elles n'ont aucune prise (contrairement à Origène).

Mais à la différence de ces deux auteurs, il existe en outre chez Grégoire un deuxième ordre de hiérarchisation, qu'il faut bien appeler tel, car ce qui est en jeu là aussi, c'est bien l'union au principe premier qu'est Dieu, et l'unité interne correspondante de ce qui en dépend : mais elle n'intervient plus alors au niveau de la nature des êtres, mais de leur volonté[334]. La chute éloigne de Dieu les créatures à la mesure de leur refus de celui-ci et la perte d'unité qu'elle provoque doit être lue en termes de haine. Elle atteint son paroxysme chez les démons, qui haïssent leur chef et le torturent, se haïssent entre eux et ne sont mus que par le désir haineux d'empêcher que l'homme conserve le bonheur de l'union avec Dieu ; les hommes eux-mêmes sont en butte aux divisions, aux querelles, aux guerres ; mais la haine a également son siège au plus intime de ces créatures déchues, comme l'atteste pour l'homme l'autodestruction à laquelle le conduisent les passions et le combat constant qu'il doit livrer contre lui-même dans l'ascèse. Dans ce contexte, être uni à Dieu ou séparé de lui est bel et bien le fruit du libre choix. La chute n'est pas comme chez Plotin une nécessité, non plus que le retour à Dieu, et Grégoire se rapproche alors d'Origène en ce que la distanciation de Dieu doit être imputée au libre arbitre.

Mais en même temps cette séparation de la volonté n'est pas sans avoir des répercussions sur la perfection ontologique des créatures : Satan qui était le Porte-Lumière est devenu entièrement ténèbres, et l'homme qui jouissait de

332. *Cf. supra*, chap. V (I, 2.3).

333. *Cf. supra*, chap. V (II, 1.2 et II, 3.1).

334. Si jusqu'à présent nos conclusions ont rejoint celles de J.-M. MATHIEU, *Structure et méthode de l'œuvre doctrinale de Grégoire de Nazianze*, p. 416-432, concernant les grands principes structurant systématiquement l'enseignement chrétien de Grégoire de Nazianze, nous ne pouvons pas néanmoins en rester là. Par l'intérêt qu'il reconnaît chez Grégoire pour le « fait » et l'« événement », « ces deux irrationnels », l'on peut pressentir une certaine intuition du rôle de la liberté comme principe fondateur de la hiérarchie du Nazianzène : mais, nous semble-t-il, il faut aller beaucoup plus loin et remonter à la source de l'événement qu'est la libre initiative des êtres spirituels, qui l'emporte en importance même sur la cohérence logique de la hiérarchie des êtres et de ses métamorphoses.

l'harmonie et de la contemplation dans le jardin d'Éden se retrouve soumis à la souffrance, à l'erreur et à la mort – en ce sens, Grégoire rejoint l'analyse plotinienne selon laquelle tout éloignement du principe premier entraîne une déchéance non seulement morale, mais ontologique.

Comment alors concilier ces deux aspects ? Comment s'articulent chez lui la volonté et la nature ? Comment la volonté, sans abolir la nature, peut-elle arriver néanmoins à la transformer en une espèce d'antinature ? Il nous semble qu'un élément de réponse peut être trouvé dans la prise en compte de la dualité foncière de la créature. D'une part elle est ce qu'elle est, selon la nature que son Créateur a déterminée pour elle, et dont le degré de perfection la rend capable d'une union plus ou moins étroite avec Dieu. Mais plus fondamentalement, avant d'être homme ou d'être ange, elle est créature, c'est-à-dire pure dépendance vis-à-vis de Dieu. Par conséquent on aboutit au résultat, apparemment paradoxal, mais au fond parfaitement logique, que plus un être créé est parfait, plus il fait, certes, un avec Dieu, mais plus son degré de dépendance s'en trouve par là même accru. En refusant cette dépendance, il ne perd pas sa nature, puisque c'est ce que Dieu l'a déterminé à être, mais il perd en totalité ce par quoi seul il pouvait la mener à son achèvement et la voue par là à rester radicalement inaccomplie. Ou, pour reprendre une image plus grégorienne, la créature se trouve être essentiellement un récepteur de lumière. Plus le récepteur est parfait, plus l'illumination peut être totale ; mais en vient-il à se couper de la lumière, tout en restant parfait récepteur, il ne reçoit plus rien, n'est plus que ténèbres, et est même d'autant plus privé de lumière qu'il était plus fait pour la recevoir. C'est en ce sens par exemple qu'il faut comprendre les « doubles ténèbres » dont parle parfois Grégoire. Dans les deux cas, il s'agit d'une privation de lumière : par rapport à la perfection angélique ou divine, la nature composée de l'homme est moins apte à être lumineuse, et est en ce sens obscure ; ainsi, même le Christ en son humanité est-il environné de ténèbres. Mais si l'on considère la privation de lumière dont le diable s'est rendu victime, il s'agit de « l'autre obscurité », τῆς ἄλλης σκοτίας, dont l'origine n'est pas une imperfection de la nature, mais une déviation de la volonté[335].

Au total, la hiérarchie des êtres telle que la conçoit Grégoire de Nazianze s'avère avoir une structure plus complexe que celle d'un Plotin ou d'un Origène, dans la mesure où elle se fonde sur le double registre de la liberté et de la nécessité, et non sur une seule des deux à l'exclusion de l'autre.

Ce qui domine l'ensemble reste la liberté. En ce qui concerne l'être divin, absolument parfait, simple et par là indépendant, il ne saurait être question de nécessité dans la mesure où il se situe au-delà de ce qui est soumis à la dichotomie du volontaire et du nécessaire ; étant l'origine absolue n'admettant

335. Or. 30, 6 (SC 250 p. 236). *Cf.* aussi P. I, II, 34, 6-7 et 12-13 (PG 37, 946), 260 (col. 964).

rien avant soi, il n'est rien qui puisse s'imposer à lui. D'une certaine façon, son être consiste par excellence à « s'imposer ». La position de Grégoire coïncide tout à fait sur ce point avec l'analyse plotinienne de la volonté de l'Un[336]. La création est la production libre de tous les êtres par Dieu. Chez Plotin, l'Un, malgré sa transcendance, n'est jamais totalement dissociable du Tout. S'il produit librement, c'est parce qu'il consent pleinement à sa perfection, mais chez Grégoire la perfection divine ne requiert absolument pas de produire les créatures[337]. Et de même qu'il les produit librement, c'est en toute liberté qu'il les laisse réaliser librement leur fin. C'est donc le jeu de la liberté créatrice et, à un niveau second, de celle de la créature, qui aboutit à dessiner les contours de la hiérarchie des êtres dans la première partie de l'économie : la hiérarchie des natures établit à partir de Dieu les anges, puis l'homme, puis, dans un ordre de participation inférieur, le monde sensible ; celle des volontés, sans détruire les natures, inverse le rapport d'union à Dieu en éloignant de lui les démons plus que l'homme, et celui-ci plus que le monde sensible (puisque la situation de ce dernier dans l'état de déchéance n'est pas anti-naturelle : simplement, son élévation aux réalités spirituelles et divines est devenue impossible du fait de la chute de l'homme).

Dans la deuxième phase de l'économie, c'est aussi intégralement la liberté qui non seulement restaure la hiérarchie telle que la concevait le dessein créateur, mais aboutit à son dépassement. Le pivot qui permet à la hiérarchie inversée de basculer de nouveau dans l'ordre prévu par Dieu est en effet l'Incarnation. Or c'est un acte gratuit de « philanthropie » désintéressée qui pousse Dieu, dans sa liberté souveraine que rien ne conditionne, à assumer lui-même une nature humaine et à réaliser par là l'union achevée de l'homme avec lui, non plus par la participation de l'homme à la divinité, mais par celle du Verbe à l'humanité, archétype, dès lors, de toute divinisation. Notons que l'absence de déterminisme se fait d'autant plus sentir dans cette restauration de l'économie que Grégoire ne se prononce pas sur le sort final des démons[338].

Mais en même temps cette autodétermination caractéristique de l'acte libre ne s'exerce jamais sans norme. Si elle est absolument inconditionnée pour les actes de Dieu orientés vers les créatures parce qu'il est totalement seul par rapport à elles, elle ne trouve pour celles-ci son achèvement que dans la conformité à ce qu'elles sont : comme chez Origène, en tant que créatures, elles ne peuvent être pleinement qu'en étant unies à Dieu, c'est-à-dire en recevant tout de Dieu. Mais de plus chez Grégoire, il existe une nécessité de nature qui s'impose au niveau du créé et fait que la chute ne cause pas, mais maintient la condition humaine et l'angélique en même temps qu'elle inverse leur écart par rapport à Dieu.

336. *Cf.* Or. 29, 7 (SC 250 p. 190) et *Ennéades,* VI, 8 [39] 8, 1-12 et 9, 34-43.

337. Nous verrons plus à fond pourquoi dans le prochain chapitre.

338. *Cf.* P. I, I, 7, 82-95 (PG 37, 445-446). *Cf. supra*, chap. V (II, 3.1).

Pour conclure, il nous semble qu'en jouant ainsi sur le double paramètre de la nature et de la volonté, Grégoire de Nazianze parvient à harmoniser dans sa hiérarchie des êtres deux caractères constitutifs de la liberté, tels que les définissait il y a peu A. H. Armstrong : d'un côté la capacité de réaliser soi-même sa propre nature, de l'autre, celle de ne subir aucune contrainte :

> « On the one side, the essence of freedom is perceived as being free to be oneself, which means, in the strongly teleological forms of thought which predominate in Greek thought from Plato onwards, to be oneself at one's best, to energize according to one's full and complete *energeia,* to realize which is one's good and goal ; and to be so without external limitation, constraint or impediment – external, that is, to one's true nature or selfhood. On the other, the essence of freedom is seen as consisting in an absolutely undetermined power of choice between alternatives, a liberty of opinion not restricted or determined even by one's own nature[339]. »

339. « Two Views of Freedom. A Christian Objection in Plotinus *Enneads* VI, 8 [39] 7, 11-15 ? », *Studia Patristica* 17, 1 (1982), p. 397.

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE ET LE DIEU TRINITÉ

Introduction
Grégoire de Nazianze et la crise arienne

Pour bien comprendre la portée de la réflexion de Grégoire de Nazianze en la matière, il nous paraît important de la replacer d'abord dans son contexte, qui est, dans la seconde moitié du IVe siècle, celui du repli progressif de l'arianisme. Les années suivant le concile de Nicée avaient été marquées par une contre-offensive arienne victorieuse. Les conciles successifs d'Antioche (327), de Tyr (335), de Jérusalem et de Constantinople (336), d'Antioche (338) avaient abouti à faire condamner, voire à déposer, outre Marcel d'Ancyre pour son modalisme, également les principaux représentants de l'orthodoxie, comme ce fut le cas pour Eustathe d'Antioche et Athanase, parmi bien d'autres[1]. Parallèlement, on avait assisté à une multiplication des formules de foi, destinées à préciser, à atténuer ou à altérer celle de 325. Si les formules d'Antioche de 341 se contentaient d'éviter d'employer le trop controversé ὁμοούσιος et autorisaient encore, dans leur imprécision, une lecture orthodoxe, malgré quelques accents subordinatianistes, elles ouvraient néanmoins la voie à une tradition doctrinale se démarquant de Nicée : « pour la première fois depuis 325, les adversaires de l'*homoousios* publiaient solennellement un texte de référence[2]. » Dès lors les professions de foi se multiplient au rythme des conciles, comme l'atteste la correspondance de Basile, qui en mentionne une bonne dizaine[3] et laissent apparaître dans leur diversité les positions ariennes. La plupart s'opposaient à l'arianisme extrême d'Aèce et d'Eunome, qui faisaient du Fils et du Saint-Esprit des créatures, incapables de ressembler au Père, mais l'identité stricte de substance entre le Père et le Fils n'était plus reconnue dans aucun des conciles de cette période. Celui de Sirmium de 357 est ouvertement subordinatianiste et obtient l'approbation d'Eudoxe, à peine installé sur le siège d'Antioche grâce à

1. *Cf.* C. PIETRI, *Histoire du christianisme*, tome II, p. 276-286.

2. *Ibid.* p. 299 et tout le passage p. 297-299.

3. *Cf.* B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, p. 330-334.

l'appui des anoméens[4]. En 358, les conciles d'Ancyre et de Sirmium, plus modérés, sanctionnent les positions homéousiennes de Basile d'Ancyre mais continuent d'écarter le terme ὁμοούσιος pour définir la parfaite ressemblance du Fils au Père[5]. En 359, le double concile de Rimini et de Séleucie aboutit, malgré les résistances des nicéens occidentaux et des homéousiens à Séleucie, et au moyen de manœuvres malhonnêtes jointes à la contrainte impériale, à la ratification du « Credo daté », élaboré au préalable par les homéens à Sirmium[6]. Le concile de Constantinople de 360 consacre la victoire des homéens sur les homéousiens et installe leurs partisans dans différents sièges épiscopaux[7].

Au moment où Grégoire de Nazianze inaugure à la fois son ministère sacerdotal et son activité littéraire, l'arianisme de la seconde génération semble donc arrivé à son apogée. Mais notre auteur arrive en fait à un tournant décisif de la crise, car selon l'analyse de C. Pietri, les vicissitudes des années 325-360 ont aussi contribué à clarifier les débats :

> « La théologie revenait au premier plan ; elle échappait au politique dans une surenchère de théories qui révulsaient la majorité des évêques. Grâce aux coups de force de Rimini et de Constantinople, l'arianisme est identifié : pour une majorité de prélats orientaux, il apparaît, du point de vue théologique, comme un danger au moins aussi puissant que le sabellianisme ; en conséquence les homéousiens, qui constituent un courant modéré, rompent-ils avec le subordinatianisme. Mais en même temps, l'arianisme se confondait dans les faits avec une politique de contrainte et devait, comme cette dernière, être rejeté afin que soit préservée la liberté de l'Église[8]. »

Notre auteur s'inscrit donc, du point de vue doctrinal, dans le mouvement de ressaisissement de l'orthodoxie qui caractérise la fin du siècle. Le rapprochement des homéousiens ainsi que la prise de conscience des difficultés lexicales dues à l'écart entre la langue latine et la grecque relance à la fois le dialogue et la réflexion sur le mystère trinitaire.

Le problème reposait essentiellement sur la difficulté de discerner entre ce que nous pourrions appeler l'individualité d'objet et l'individualité de sujet, et la confusion était entretenue par les déplacements du sens des mots dans leur passage du grec au latin ou inversement. Si l'on cherche en effet à cerner un être doté de spiritualité, on peut le considérer sous trois aspects. On peut vouloir définir ce qu'il est en restant sur un plan abstrait, celui de l'essence. On peut le spécifier davantage en l'isolant comme une substance, c'est-à-dire une

4. C. Pietri, *op. cit.*, p. 323-326.

5. *Ibid.* p. 326-327.

6. *Ibid.* p. 327-332.

7. *Ibid.* p. 332-334.

8. *Ibid.* p. 335.

actualisation singulière de l'essence, soit un « quelque chose » concret et individuel. Cependant son individualité ne se réduit pas à « ce qu'il est », mais plus fondamentalement il faut se demander « qui il est » : l'individu spirituel est un sujet, une personne. Or le mystère de la Trinité divine conduit à reconnaître en Dieu une seule substance, un seul individu concret – le christianisme est un monothéisme –, mais qui s'épanouit en trois sujets distincts, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

En grec, l'individualité pouvait s'exprimer au départ par les termes οὐσία ou ὑπόστασις, mais aucun des deux n'était suffisamment explicite. Ainsi Origène, dans sa polémique avec le monarchianisme, mettait en relief la distinction réelle des Personnes en les définissant comme des ὑποστάσεις, des οὐσίαι ou des ὑποκείμενα distincts[9], usage qu'a suivi, déjà avec quelques déboires, Denys d'Alexandrie[10]. Mais du fait que chacun des deux premiers termes pouvait aussi signifier la substance, voire l'essence, la même affirmation devenait absolument hérétique dans la bouche d'un Arius, dans la mesure où elle revenait alors à refuser au Fils la pleine divinité et à le séparer du Père[11]. Il faudra attendre Marius Victorinus[12] et, de façon plus décisive, le concile des Confesseurs de 362[13] pour voir dissipé le malentendu – accru du reste par la traduction latine de ὑπόστασις en *substantia*[14] –, et reconnue de la sorte l'orthodoxie des homéousiens malgré leur confession de trois ὑποστάσεις et trois οὐσίαι en Dieu : ce qu'ils entendaient par là n'était en effet ni un trithéisme, ni une inégalité des Personnes, mais simplement leur distinction réelle, par opposition au modalisme ou au monarchianisme sabellien. La formule finalement adoptée, d'une οὐσία et trois ὑποστάσεις avait ainsi requis, pour échapper à l'hérésie, une clarification des notions et une fixation des termes, l'οὐσία servant désormais à désigner la substance divine et son unicité, tandis que par ὑπόστασις il fallait entendre « l'ensemble des propriétés qui fondent l'individualité du Père, du Fils et de l'Esprit[15] » aboutissant à la subsistance de trois sujets réellement distincts sans que soit impliqué pour autant de préjudice pour l'unique substance divine.

9. *Contre Celse*, VIII, 12 (SC 150 p. 198-200) ; *Commentaire sur S. Jean*, II, II, 16 (SC 120 bis p. 220-222) ; II, XXIII, 149 (p. 308-310) et l'appendice VIII de C. Blanc, p. 405-406. *Cf.* M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 11.

10. *Cf.* C. Pietri, *op. cit.*, p. 252.

11. C. Pietri, *op. cit.*, p. 258 et M. Simonetti, *op. cit.*, p. 47-48. Le cas est le même pour la formule de Sirmium de 357 (*Cf.* C. Pietri, *op. cit.*, p. 324).

12. C. Pietri, *op. cit.*, p. 314.

13. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 367.

14. La prise de conscience de cette difficulté est effective dans la lettre *Ea gratia* de Damase, en 375 (*Cf.* C. Pietri, *op. cit.*, p. 380).

15. C. Pietri, *op. cit.*, p. 384.

Inversement, le terme latin *persona*, traduit par πρόσωπον en grec, demandait en cette langue à être explicitement distingué d'un simple « masque » ou aspect de la divinité, sous peine de retomber dans le sabellianisme[16].

C'est donc dans ce travail de clarification et de synthèse que se trouve impliqué Grégoire de Nazianze dès le début de son activité et jusqu'à la fin de sa vie, ce qui explique pourquoi, par exemple, il n'expose pratiquement jamais la doctrine droite sur la Trinité divine sans la démarquer explicitement à la fois du sabellianisme (qui annule la distinction des Personnes) et de l'arianisme (qui divise Dieu en trois substances d'essence inégale[17]).

Il faut noter par ailleurs qu'à partir des années 360 le débat s'étend aussi à la Personne du Saint-Esprit avec l'apparition du courant macédonien[18], et se double d'une question christologique dès lors qu'Apollinaire de Laodicée prétend répondre à l'arianisme à partir de l'efficacité salvifique de l'Incarnation en attribuant au Logos le rôle du νοῦς dans le Christ[19].

Aussi voit-on clairement que, comme nous l'avions souligné dès le début de ce travail[20], le centre d'intérêt majeur de Grégoire n'est pas la cosmologie, pas même dans l'articulation du monde à Dieu, mais la question trinitaire. Par rapport à la théologie, la cosmologie est toujours seconde, et ce, bien sûr, parce que l'arianisme reste en cette seconde moitié du IVᵉ siècle, la principale difficulté à laquelle l'Église se trouve encore confrontée. Mais la réflexion cosmologique de Grégoire de Nazianze ne se développe pas pour autant en marge de ses préoccupations concernant la Trinité divine. Tout d'abord en effet, le Dieu auquel se rattachent toutes les créatures, c'est le Dieu trine. De fait, nous avons déjà pu constater sur deux points au moins que la hiérarchie des êtres de

16. *Cf.* M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 191-192, à propos de l'*Ekthesis macrostichos* de 345 ; p. 260, 295, 321, 441 pour les fluctuations du sens ; p. 512-517 pour sa clarification définitive. *Cf.* chez Grégoire Or. 20, 6 (SC 270 p. 70) ; 21, 35 (p. 184-186) ; 39, 11 (SC 358 p. 170-172) ; 42, 16 (SC 384 p. 84).

17. *Cf.* p. ex. Or. 2, 37 (SC 247 p. 136-138) ; 18, 16 (PG 35, 1005 A 7-B 2) ; 20, 5 (SC 270 p. 66-68) ; 21, 13 (p. 136) ; 24, 13 (SC 284 p. 68) ; 31, 9 (SC 250 p. 292), 30 (p. 338) ; 33, 16 (SC 318 p. 192) ; 34, 8 (p 212) ; 39, 11 (SC 358 p. 172) ; 42, 16 (SC 384 p. 82) ; 43, 30 (p. 192), etc. Hilaire qui, à cause de son exil en Orient, avait été en contact avec les homéousiens, avait été le premier théologien de langue latine à se rendre compte de la nécessité de définir la droite doctrine non seulement par rapport à l'arianisme, mais aussi par rapport au sabellianisme. M. SIMONETTI fait de cette prise de conscience un critère décisif de l'appréciation du néonicénisme par rapport au nicénisme des débuts en lui reconnaissant « la capacità di articolare la dialettica unità di usia (sostanza)/distinzione di ipostasi (persone) nella divinità in senso sia antiariano sia antimonarchiano » (« Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti », *Augustinianum*, 38, 1 (juin 1998), p. 23-24).

18. C. PIETRI, *op. cit.*, p. 369.

19. *Ibid.* p. 376-378.

20. *Cf. supra*, Introduction (II, début).

notre auteur fait appel à une conception de Dieu distinguant les Personnes : ainsi la création de l'homme à l'image de Dieu l'apparente-t-elle non pas toujours de façon générique au Dieu un, mais plus d'une fois au Fils, qui est pour l'homme à la fois son auteur et l'archétype sur lequel il a été formé. C'est du Logos que les hommes λογικοί tiennent leur être de créatures à l'image de Dieu[21], fondant leur vocation à être divinisés par leur union avec celui-ci. D'autre part la « réunification plus haute » que constitue l'œuvre du salut en faisant se rejoindre les termes extrêmes de la hiérarchie (la divinité avec la matière à travers l'humanité, et le Bien par excellence avec la créature pécheresse) s'opère au moyen de l'Incarnation, dont le sujet est là encore la deuxième Personne de la Trinité divine[22]. Par conséquent nous pouvons d'ores et déjà pressentir que l'approfondissement du mystère trinitaire auquel se livre Grégoire de Nazianze face à l'arianisme ne sera pas sans influer sur sa conception du monde et de son ordination à Dieu.

Par ailleurs, au moment de contempler le mystère trinitaire et d'en proposer une approche, Grégoire est constamment amené à se référer aux catégories du créé. La raison générale en est, bien sûr, qu'« il n'y a pas moyen pour ceux qui sont dans un corps d'être entièrement avec les choses spirituelles sans les choses corporelles[23] » : si la pleine connaissance de Dieu échappe même aux anges[24], à plus forte raison les hommes sont-ils cantonnés dans les limites du créé et contraints de « mesurer les grandes choses avec un petit instrument[25] ». Mais de plus, ce que reproche surtout Grégoire aux ariens, c'est de réduire la divinité aux dimensions de la créature. Toute son argumentation est donc construite sur la base d'un discernement entre les deux ordres de réalité, où les catégories du monde interviennent comme pierre de touche constante pour débusquer les failles de l'adversaire. En ce sens, la résolution des apories ariennes apparaît ainsi indissolublement liée à une clarification de la hiérarchie des êtres.

En réalité, comme nous allons le voir, dans la perspective cosmologique qui est la nôtre, ce qui s'avère pertinent de la réflexion trinitaire de Grégoire de Nazianze, ce sont surtout ses analyses relatives à la génération du Fils. Elles l'amènent en effet à distinguer systématiquement ce qui revient à Dieu de ce qui est propre aux créatures et à accentuer encore par là le trait dominant de sa hiérarchie telle que nous avons pu le découvrir au fil des chapitres précédents, à savoir la souveraine liberté divine par rapport au créé. Mais en même temps

21. *Cf.* Or. 6, 5 (SC 405 p. 132-134) ; 25, 1 (SC 284 p. 156) ; 28, 11 (SC 250 p. 122) ; 38, 6 (SC 358 p. 112-114), 11 (p. 124) ; P. I, II, 1, 79-91 (PG 37, 528-529). *Cf. supra*, chap. V (I, 2.2).

22. *Cf. supra*, chap. V (II, 1.3).

23. Or. 28, 12 (SC 250 p. 126) : ... ἀμήχανον τοῖς ἐν σώμασι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων.

24. *Ibid.* 3 (p. 106).

25. Or. 38, 10 (SC 358 p. 122) : μικρῷ λόγῳ τὰ μεγάλα σταθμώμενον.

qu'il creuse la distance entre le Fils et les créatures, rejetant celui-ci entièrement du côté de Dieu, notre auteur reconnaît aussi en lui, conformément à toute une tradition qui, au-delà de la lignée alexandrine, plonge ses racines dans la théologie de saint Jean et de l'*Épître aux Hébreux,* le médiateur par excellence entre Dieu et les hommes, celui qui permet aux extrêmes de se rejoindre et de s'unifier. Sa réflexion sur le mystère de la Trinité divine aboutit donc en ce sens à une reprise et à une refonte de la notion de médiation, grâce à laquelle il parvient à délimiter définitivement une conception chrétienne de la hiérarchie des êtres par rapport aux cadres néoplatoniciens dans lesquels elle tentait de se définir.

Chapitre VI
Trinité divine et indépendance de Dieu par rapport au monde

Face à l'hérésie arienne, tout l'effort des orthodoxes a consisté à défendre la pleine divinité du Fils tout en échappant au modalisme qui abolissait la distinction réelle du Père et du Fils. Une bonne partie de l'argumentation se situait à un niveau logique, en particulier quand la dialectique eunomienne a pris le relais d'Arius dans les controverses. Les traités *Contre Eunome* de Basile de Césarée et de Grégoire de Nysse en font foi, ainsi d'ailleurs qu'un bon nombre de passages chez Grégoire lui-même[1]. Étant donné que notre travail se propose d'évaluer l'impact de la réflexion trinitaire sur la conception grégorienne de la hiérarchie des êtres, ce n'est pas tant cet aspect qui retiendra notre attention, mais plutôt la confrontation constante qu'opère Grégoire entre la génération divine et les caractéristiques du créé. Après avoir vu en quoi elle se différencie à la fois de la génération humaine et de l'acte créateur, nous parviendrons à saisir plus nettement en quoi consiste chez Grégoire de Nazianze l'indépendance de Dieu par rapport au monde[2].

---

1. *Cf.* en particulier Or. 29, 10-16 (SC 250 p. 196-212) ; 31, 18-20 (p. 308-314).

2. Cette approche peut sembler partielle en ce qu'elle néglige les apports de Grégoire de Nazianze à la pneumatologie. Notre intention n'est pas de les sous-estimer, et nous aurons du reste plus d'une fois l'occasion de signaler leur importance, mais si nous les avons laissés au second plan, c'est parce qu'ils se présentent, pour le point de vue qui nous intéresse, comme une simple extension de l'argumentation utilisée pour prouver la pleine divinité du Fils, argumentation qui, du point de vue conceptuel, est poussée bien plus loin que celle concernant le Saint-Esprit.

I. – La génération divine n'est pas à l'image de la génération humaine

1. *La génération divine n'est pas soumise au devenir*

Cette caractéristique fondamentale ne fait pas figure de nouveauté à la fin du IVe siècle. Elle avait en effet constitué l'une des lignes de fond de l'argumentation chrétienne contre la gnose. Irénée ridiculisait ainsi les émissions des éons en reprochant aux valentiniens d'avoir de Dieu une conception anthropomorphique lorsqu'ils calquaient sur l'activité intellectuelle humaine celle de Dieu, aboutissant ainsi à lui faire émettre comme des éons successifs la Pensée, l'Intellect, le Logos :

> « Car le Père de toutes choses est à une distance considérable d'une psychologie et de phénomènes propres à des hommes *(multum... distat... ab his quae proueniunt hominibus adfectionibus et passionibus)* : il est simple *(simplex)*, sans composition *(non compositus)*, sans diversité de membres, tout entier semblable et égal à lui-même *(totus ipse sibimetipsi similis et aequalis*, car il est tout entier *(totus)* Intellect, tout entier Esprit, tout entier Intellection, tout entier Pensée, tout entier Parole, tout entier Ouïe, tout entier Œil, tout entier Lumière, tout entier Source de tous les biens[3]. »

Ce principe était appliqué quelques pages plus loin à la génération du Verbe de façon à exclure absolument toute idée d'émission. Que le Logos soit émis par l'Intellect chez l'homme, soit :

> « mais s'il s'agit du Dieu qui est au-dessus de toutes choses, qui est tout entier Intellect et tout entier Parole *(totus Nus et totus Logos)*, comme nous l'avons dit plus haut, qui n'a pas en lui une chose qui serait antérieure et une chose qui serait postérieure *(et neque aliud antiquius, neque posterius aut aliud anterius habente in se)*, mais qui demeure tout entier égal et semblable et un *(sed toto aequali et simili et uno perseuerante)*, on ne peut plus concevoir une telle émission avec l'ordre de succession qu'elle implique *(jam non talis huius ordinationis sequetur emissio*[4]). »

La génération du Verbe reste en Dieu sans l'altérer, sans le diviser, parce que le Verbe lui-même ne diffère en rien du Dieu qui est « « tout entier Intellect et tout entier Verbe », *totum Sensum et totum Verbum*, « et Verbe en cela même en quoi il est Intellect », *et in quo Sensus est, in hoc et Verbum esse*, de telle sorte

3. *Contre les hérésies*, II, 13, 3 (SC 294 p. 114-116).

4. *Ibid.* 8 (p. 124).

que le Verbe s'identifie pleinement à l'Intellect, *et Verbum esse eius hunc Nun*[5]. Il est dès lors absurde de concevoir sa génération comme ceux qui « transportent dans le Verbe éternel de Dieu le mode de production du Verbe humain proféré et qui donnent à ce Verbe de Dieu un commencement et un principe d'émission comme ils le feraient pour leur Verbe à eux[6] », sans tenir compte de la distance ontologique qui sépare Dieu de l'homme.

Origène s'opposait de même vigoureusement à toute idée de προβολή, qui aurait fait sortir le Fils du Père par l'acte de génération, en mettant l'accent sur le caractère incorporel de celui-ci :

> « Il est impie et inadmissible d'assimiler Dieu le Père dans la génération de son Fils unique, quand il le fait subsister, à un homme ou à un animal qui engendre. Il faut au contraire que ce soit quelque chose de spécifique *(necesse est exceptum aliquid esse)* et digne de Dieu, car on ne saurait trouver absolument aucune comparaison *(nulla prorsus comparatio... inueniri potest)*, non seulement dans la réalité, mais même dans la pensée ou l'entendement, qui puisse permettre à la pensée humaine d'appréhender comment le Dieu inengendré devient Père du Fils unique. Il s'agit en effet d'une génération éternelle et perpétuelle, comme le rayonnement est engendré de la lumière *(est namque ita aeterna et sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce*[7]). »

À l'aide d'un abondant dossier scripturaire, Origène multipliait ainsi les images destinées à écarter de la génération divine toute représentation corporelle : le Père engendre le Fils comme sa Sagesse[8], comme le Logos explicite l'Intellect[9], comme l'Image reproduit l'archétype[10], comme la volonté procède de l'Intelligence[11]. Parce que Dieu échappe aux passions et au temps, la génération divine est sans commencement, toujours la même, toujours achevée – sinon il faudrait admettre dans le Père lui-même un changement, un perfectionnement[12]. Par conséquent le Fils est de toute éternité et sa subsistance individuelle, qu'Origène souligne fortement[13], va de pair avec l'immutabilité divine[14] :

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* : ... *hi qui generationem prolatiui hominum uerbi transferunt in Dei aeternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesim, quemadmodum et suo uerbo.*

7. *Traité des principes*, I, 2, 4 (SC 252 p. 118). *Cf.* aussi I, 2, 6 (p. 122).

8. *Ibid.* I, 2, 1-2 (p. 112-114), 5 (p. 120).

9. *Ibid.* I, 1, 3 (p. 114-116).

10. *Ibid.* I, 1, 6 (p. 120-122), 13 (p. 140-142).

11. *Ibid.* I, 1, 6 (p. 122).

12. *Ibid.* I, 1, 2 (p. 112-114), 3 (p. 116), 9 (p. 130), 10 (p. 132).

13. *Ibid.* I, 1, 2 (p. 112), 9 (p. 130).

14. *Ibid.* I, 1, 2 (p. 114), 11 (p. 138).

« Elle [le Fils, puissance de Dieu] est alors une autre puissance subsistant en propre et, comme le dit l'Écriture, "un souffle de la puissance de Dieu" première et inengendrée, tirant d'elle tout ce qu'elle est : il n'y a pas eu en effet de moment où elle n'était pas[15]. »

Mais dès le début de la controverse arienne, au lieu de sauvegarder l'immutabilité divine sur la base de l'éternité de la génération, Arius la fonde sur le fait que comme tel, Dieu ne tire son être de personne. Pour lui, le propre de Dieu, ce qui définit son essence, c'est d'être inengendré, ἀγένητος. Ce déplacement d'accent fait que le Fils, qui en tant que tel est engendré, γενητός, ne peut plus prétendre à la pleine égalité avec le Père. Arius en vient à reprocher aux orthodoxes précisément ce que ceux-ci rejetaient chez les gnostiques, à savoir d'introduire une scission dans la substance divine par le fait d'en extraire le Fils[16], et de méconnaître le fait que, recevant tout du Père, le Fils n'avait par lui-même avant cela absolument rien. Même si sa génération ne doit pas être située dans le temps du monde, et en ce sens est effectivement intemporelle, ἀχρόνως, pour Arius elle n'en est pas pour autant éternelle[17]. Engendré par le Père et tirant de lui son être, le Fils est vu par le fait même comme un être fondamentalement muable, qui ne doit qu'à la condescendance du Père son immutabilité de fait[18].

C'est cette position radicale que reprennent à leur compte les anoméens, comme l'atteste l'*Apologie* d'Eunome : si le Fils était Dieu, outre la contradiction impliquée par l'idée d'une essence divine à la fois engendrée et inengendrée, il faudrait de plus introduire en Dieu même une temporalité, celle de l'avènement du Fils :

« Car si quelque chose existait auparavant, προϋπάρχοι τι, c'est ce terme qui serait appelé avec raison inengendré, et non le second ; et s'il coexistait, συνυπάρχοι, la communauté de coexistence de chacun avec l'autre retirerait à Dieu le fait d'être seul et unique et d'être inengendré, ἀφαιρεθήσεται τὸ ἓν μόνον εἶναι καὶ τὸ ἀγέννητον εἶναι. C'est comme s'ils introduisaient au milieu de la substance une sorte de distribution ou de délimitation entre ces deux termes, ἀποκλήρωσίν τινα καὶ περιγραφὴν ἀμφοῖν, ou encore une composition et la cause de la composition, συνθήκην τε αὖ καὶ τὸν τῆς συνθήκης αἴτιον[19]. »

15. *Ibid.* I, 1, 9 (p. 130) : *Efficitur ergo uirtus altera in sua proprietate subsistens, ut ait sermo scripturae, uapor quidam primae et ingenitae uirtutis dei, hoc quidem quod est inde trahens ; non est autem quando non fuerit.*

16. *Cf.* M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 48.

17. *Ibid.* p. 47-48.

18. *Ibid.* p. 50.

19. EUNOME, *Apologie*, 10 (SC 305 p. 254).

L'alternative est donc claire : ou bien l'on réserve au Père seul la condition divine, apanage de l'inengendré, ou bien l'on rompt l'unité divine en détruisant soit son unicité, soit sa simplicité. Force est donc de reconnaître, conclut Eunome, qu'il appartient à la substance du Fils

« d'une part d'avoir été engendrée alors qu'elle n'était pas avant sa propre constitution, et d'autre part, d'être en ayant été engendrée avant toutes choses par décision du Dieu et Père[20]. »

Face à cela, tout l'effort des orthodoxes va consister à mettre en lumière l'anthropomorphisme latent sous ces raisonnements, et dont l'aspect le plus évident consiste à transporter en Dieu le caractère temporel de la génération humaine. Alexandre déjà objectait à Arius que supposer un commencement temporel pour le Fils impliquait d'introduire avant l'auteur du temps un intervalle temporel et soulignait que les expressions temporelles n'étaient pas le fait de l'activité divine, mais de l'insuffisance humaine au moment d'exprimer son éternité[21]. Athanase dénonce le même vice de raisonnement[22] et fait ressortir que la simplicité et l'impassibilité du Père garantissent la simplicité et l'impassibilité de sa génération, référant celle-ci non pas à la génération humaine, mais aux caractéristiques de l'essence divine :

« Dieu n'est pas comme un homme. Si les hommes en effet engendrent avec des passions (παθητικῶς), du fait que leur nature est fluante (ῥευστὴν), et s'ils supportent patiemment des délais (χρόνους ἀναμένοντες) à cause de la faiblesse constitutive de leur nature, dire cela de Dieu, en revanche, est impossible. Car il n'est pas composé de parties (οὐ γὰρ ἐκ μερῶν συγκείμενός ἐστιν) mais au contraire, étant à la fois impassible et simple, il est sans passion et sans division le Père du Fils (ἀλλὰ καὶ ἀπαθὴς ὢν καὶ ἁπλοῦς, ἀπαθῶς καὶ ἀμερίστως τοῦ Υἱοῦ Πατήρ ἐστι[23]). »

Cet argument se retrouve quelques années plus tard chez Cyrille de Jérusalem, qui souligne que le Fils « n'a pas été engendré dans le temps, mais avant les siècles », οὐ χρόνοις γεγεννημένος, ἀλλὰ πρὸ αἰώνων γεννηθείς, et qu'il « n'a pas eu besoin de progrès pour croître, mais a été engendré cela même qu'il est maintenant », οὐκ ἐκ προκοπῆς αὐξηθείς, ἀλλὰ τοῦτο γεννηθεὶς ὅπερ ἐστὶ νῦν[24]. Cyrille insiste par ailleurs longuement sur le fait que la génération divine dépasse infiniment toute créature, qui ne peut de ce fait

20. *Ibid.* 12 (p. 258) : ταύτην δὲ γεγεννῆσθαι μὲν οὐκ οὖσαν πρὸ τῆς ἰδίας συστάσεως, εἶναι δὲ γεννηθεῖσαν πρὸ πάντων γνώμῃ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός.

21. *Cf.* M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 55-56.

22. *Contre les ariens*, I, 14 (PG 26, 41 B 2-C 1).

23. *Ibid.* 28 (69 A 8-14).

24. *Catecheses*, XI, 13 (PG 33, 708 A 11-13). *Cf.* aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, VIII, 4 (PG 45, 781 C 13-D 11).

prétendre la connaître adéquatement[25]. Et sur ce point les homéousiens rejoignent la grande Église, comme l'attestent la synodale de 358 et les affirmations répétées de Basile d'Ancyre se refusant à introduire dans la génération divine passion, division ou altération[26].

Grégoire de Nazianze s'inscrit donc dans une tradition déjà fermement établie lorsqu'il exhorte ses ouailles de Constantinople à admettre sans réserve la génération divine, arguant qu'« il n'est pas à craindre que l'inengendré éprouve en engendrant quelque passion propre aux êtres corporels et matériels, parce qu'il n'est pas non plus un corps », οὐ γὰρ μὴ πάθῃ τι γεννῶν ὁ ἀγέννητος τῶν σωματικῶν τε καὶ ὑλικῶν, ὅτι μηδὲ σῶμα[27]. Parfois, il insiste davantage sur l'éternité en rappelant que toute durée est à exclure de l'être divin, qui est antérieur au temps, si bien que la génération du Fils ne saurait avoir ni commencement ni fin et ne peut introduire en Dieu ni changement, ni cessation[28]. D'autres fois, il met l'accent sur l'absence de passions caractéristique de Dieu et donc aussi de sa façon d'engendrer[29]. Et dans tous les cas il rappelle l'incongruité qu'il y a à concevoir la génération divine sur le modèle de l'humaine :

> « Si tu estimes que le Fils est soumis à la durée, ὑπὸ χρόνον, parce que les corps sont soumis à la durée, tu attribueras aussi l'enveloppe d'un corps à l'incorporel ; si tu forces le Fils à passer du néant à l'être parce que dans notre univers les êtres qui naissent commencent à exister après n'avoir jamais été, ὅτι τὰ παρ' ἡμῖν γεννώμενα, οὐκ ὄντα ποτέ, εἶτα γινόμενα, tu compares les choses qui ne se comparent pas, Dieu et l'homme, un corps et l'incorporel : va-t-il donc aussi connaître la souffrance et la destruction, parce que c'est le sort de nos corps à nous ? Tu estimes donc, toi, que Dieu est engendré de cette manière parce que les corps le sont ainsi ; moi, j'estime qu'il ne l'est pas de cette manière parce que les corps le sont ainsi, σὺ μὲν οὖν ἀξιοῖς διὰ τοῦτο οὕτω γεννᾶσθαι Θεὸν διότι τὰ σώματα· ἐγὼ δὲ διὰ τοῦτο οὐχ οὕτως, ὅτι οὕτω τὰ σώματα. Car les êtres qui ne sont pas de même nature n'engendrent pas non plus de la même manière, ὧν γὰρ τὸ εἶναι οὐχ ὅμοιον, τούτων οὐδὲ τὸ γεννᾶν ὅμοιον[30]. »

---

25. *Ibid.* chap. 11 p. ex. (701 C 3-705 A 3). La même attitude se retrouve chez Grégoire : *cf.* Or. 29, 8 (SC 250 p. 190-192).

26. *Cf.* M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, p. 262-263.

27. Or. 23, 9 (SC 270 p. 298). *Cf.* la pointe polémique en Or. 42, 3 (SC 384 p. 54) qui souligne que « nous, nous n'avons pas l'audace de rabaisser à notre niveau ce qui nous dépasse », μὴ τολμῶντές τι τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς εἰς ἡμᾶς κατάγειν.

28. *Cf.* Or. 20, 7 (SC 270 p. 72) ; 25, 15 (SC 284 p. 194) ; 29, 3 (SC 250 p. 180-182), 9 (p. 194), 13 (p. 202) ; 39, 12 (SC 358 p. 174-176).

29. *Cf.* Or. 25, 17 (SC 284 p. 198) ; 29, 4-5 (SC 250 p. 182-186), 8 (p. 192).

30. Or. 20, 8 (SC 270 p. 72-74). Ce motif est repris, sur le mode de la raillerie, en Or. 29, 4 (SC 250 p. 184) ; 31, 7 (p. 286-288). On le retrouve en P. I, I, 2, 13-17 (PG 37, 402-403).

Ce principe prend un relief particulier dans deux de ses applications. La plus immédiate consiste à redéfinir la génération divine non plus en termes d'action, mais de relation. Athanase avait déjà fait remarquer que Dieu « ne saurait être appelé Père, ni l'être, tant que le Fils n'est pas », Πατὴρ δὲ οὐχ ἂν λεχθείη οὐδ' ἂν εἴη μὴ ὑπάρχοντος Υἱοῦ[31], soulignant ainsi non pas la différence de statut entre l'engendré et l'inengendré, comme le voulaient les ariens, mais la nécessaire corrélation entre le Père et le Fils, qui fait que ce dernier est non moins nécessaire que le Père dès lors que le Père est Père. Basile, se plaçant sur le terrain choisi par Eunome, celui des catégories aristotéliciennes, introduit explicitement aux alentours de 364 la notion de relation, arguant que le terme γέννημα, qu'Eunome privilégiait pour désigner le Fils, n'est pas un nom de substance, (οὐσία), comme le sont les noms « énoncés de manière absolue et par rapport à eux-mêmes, qui signifient les réalités qui sont leur substrat », τὰ μὲν ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα, τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς πραγμάτων ἐστὶ σημαντικά, mais fait partie des noms relatifs, « dits par rapport à des êtres différents, qui ne font connaître que leur relation avec les êtres par rapport auxquels ils sont dits », τὰ δέ, πρὸς ἕτερα λεγόμενα, τὴν σχέσιν μόνην ἐμφαίνει τὴν πρὸς ἃ λέγεται[32]. De la sorte il apparaît clairement que si, comme il est évident, le Père est Père de toute éternité, « le Fils lui aussi est avant le siècle et est toujours, sans avoir jamais commencé d'être, mais depuis que le Père est Père, le Fils est lui aussi[33] ». Mais Basile dissocie aussi par ce moyen la paternité de toutes les connotations de passion qu'Eunome voulait y introduire. Il ne s'agit pas, dit-il, d'éliminer purement et simplement la notion de père, « mais il lui fallait, dans les doctrines concernant Dieu, se garder pur des conceptions basses et charnelles et penser une génération qui convienne à la sainteté et à l'impassibilité de Dieu[34] ». Or

> « il est clair à l'examen que ces noms-ci, je veux dire *père* et *fils*, ne sont pas de nature à évoquer surtout et d'abord (κυρίως καὶ πρώτως) l'idée de passions corporelles, mais dits pour eux-mêmes (καθ' ἑαυτά), ils expriment seulement la relation de l'un à l'autre (τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην[35]). »

Grégoire de Nazianze reprend pleinement à son compte cette analyse dans le Discours 29 du printemps 380, rejetant de même la catégorie de l'action pour ce qui est du Père, « car là où se trouve celui qui agit, ὁ ἐνεργῶν, là aussi se

---

31. *Contre les ariens*, I, 29 (PG 26, 72 B 7-8).

32. *Contre Eunome*, II, 9 (SC 305 p. 36).

33. *Ibid.* 12 (p. 46) : Οὐκοῦν καὶ ὁ Υἱὸς πρὸ αἰῶνος ὢν καὶ ἀεὶ ὢν οὐκ ἤρξατο τοῦ εἶναί ποτε, ἀλλ' ἀφ' οὗ Πατήρ, καὶ Υἱός.

34. *Ibid.* 22 (p. 90-92) : Ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν ταπεινῶν καὶ σαρκικῶν νοημάτων ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ δόγμασι καθαρεύειν, γέννησιν δὲ τῇ ἁγιοσύνῃ καὶ τῇ ἀπαθείᾳ τοῦ Θεοῦ πρέπουσαν ἐννοεῖν.

35. *Ibid.* (p. 92).

trouve d'une façon absolue celui qui subit l'action », τὸ ἐνεργούμενον. Or en soi la paternité n'implique pas nécessairement action et passion, car ce qu'elle exprime, c'est « la relation et la façon d'être du Père vis-à-vis du Fils, ou du Fils vis-à-vis du Père », σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα[36].

D'autre part Grégoire étend également à la procession du Saint-Esprit sa réflexion sur l'absence de temporalité et l'impassibilité de Dieu. Dans le Discours 31, il le fait en se moquant des raisonnements d'Eunome, qu'il s'amuse à pousser jusqu'au bout pour mettre en lumière leur absurdité : faudra-t-il admettre en Dieu des jumeaux, un aîné et un cadet, ou bien un fils et un petit-fils, si l'on part du principe que le Père est le seul inengendré et que le Fils et le Saint-Esprit viennent de lui[37] ? Après avoir éliminé ainsi la dichotomie arienne entre inengendré et engendré – puisque le Saint-Esprit apparaît comme un troisième terme, un « moyen terme », μέσον, par rapport au Père et au Fils – il part du fait que le Saint-Esprit est Dieu pour essayer de caractériser dans une certaine mesure sa procession, et retombe par le fait même une nouvelle fois sur la catégorie de relation, en s'appuyant sur le modèle de la différenciation entre le Père et le Fils :

> « Que manque-t-il donc à l'Esprit, dit-il, pour être le Fils ? Car s'il ne lui manquait rien, il serait le Fils. Nous disons qu'il ne lui manque rien, οὐ λείπειν φαμέν, car rien ne manque à Dieu, οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς Θεός; mais c'est la différence de la manifestation, si je puis dire, ou de la relation entre eux, qui crée aussi la différence de leur nom, τὸ δὲ τῆς ἐκ φάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν. Rien non plus ne manque au Fils pour être le Père – car la filiation n'est pas un manque –, mais il n'est pas pour autant le Père ; sinon, il manque aussi quelque chose au Père pour être le Fils, car le Père n'est pas le Fils[38]. »

Grégoire aboutit ainsi à reconnaître en Dieu une différenciation réelle entre les Personnes sans le soumettre ni au temps, ni aux passions, et sans sortir le moins du monde de la divinité :

> « Le Fils, en effet, n'est pas le Père, puisqu'il n'y a qu'un Père, mais il est ce qu'est le Père ; l'Esprit n'est pas le Fils, puisqu'il n'y a qu'un "Fils-Unique" mais il est ce qu'est le Fils. Les Trois sont Un au point de vue de la divinité, et l'Un est Trois au point de vue des propriétés[39]. »

36. Or. 29, 16 (SC 250 p. 210).

37. Or. 31, 7 (SC 250 p. 286-288).

38. *Ibid.* 9 (p. 290-292).

39. *Ibid.* (p. 292) : Οὔτε γὰρ ὁ Υἱὸς Πατήρ, εἷς γὰρ Πατήρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ Πατήρ · οὔτε τὸ Πνεῦμα Υἱός, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ, εἷς γὰρ ὁ Μονογενής, ἀλλ' ὅπερ ὁ Υἱός. Ἓν τὰ τρία θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν. *Cf.* aussi Or. 25, 16 (SC 284 p. 194-196).

2. *Les lois de l'analogie*

Cette conscience de la différence d'ordre entre la nature divine et les réalités créées, plus encore quand elles appartiennent au monde matériel, conduit Grégoire, à la suite de ses prédécesseurs, à corriger constamment les représentations qu'on s'en fait. Nous l'avions vu à propos de la connaissance de Dieu à laquelle donne accès le monde visible[40] et nous pouvons dire qu'il s'agit là d'un trait dominant de sa théologie, comme l'atteste le rôle que lui-même a voulu donner aux Discours 27 et 28 : conçus comme un vaste préambule aux trois Discours sur la Trinité divine, ils s'organisent autour de l'idée que Dieu ne saurait être connu adéquatement de la créature, même angélique, et que pour parvenir à une certaine appréhension approximative de la nature divine, une profonde purification est nécessaire au préalable, sous peine de tomber inéluctablement dans l'erreur. Cette attitude est d'ailleurs caractéristique des auteurs impliqués dans la controverse arienne, en particulier quand Aèce et Eunome commençaient à mettre en jeu toute leur habileté dialectique au service de l'idée que la nature divine est parfaitement connaissable et se laisse définir exactement par l'absence de génération[41].

Dans le cas qui nous occupe, Grégoire donne à entendre la valeur et la portée des analogies pour affiner le concept de génération appliqué à la nature divine et éviter que ne s'introduisent en lui les résidus d'une représentation « corporelle » des choses. Sa méthode est caractéristique de la théologie cappadocienne, et nous avons déjà vu Basile la mettre en œuvre à propos de la notion de paternité[42]. Par le fait de creuser l'écart entre Dieu et la créature, trop négligé par les ariens, le risque existait de rejeter Dieu dans une transcendance telle que rien ne puisse parvenir de lui à la créature : si Dieu n'est pas comme le créé, tout langage créé est inapte à le dire et il ne reste plus qu'à se taire. À la limite, l'Écriture elle-même ne révèle plus rien de Dieu. Or ce à quoi procèdent constamment les Cappadociens, c'est à un discernement, destiné à éliminer des concepts appliqués à Dieu tout ce qui relève de la condition créée, et particulièrement de la matérialité, sans pour autant abolir le sens essentiel que ces notions recouvrent. L'on peut distinguer ainsi chez Grégoire de Nazianze deux attitudes complémentaires vis-à-vis des images empruntées aux réalités créées : il recourt parfois à l'analogie pour dissocier ce qui appartient à la créature de ce qui est propre à Dieu, mais parfois aussi il l'emploie pour les

40. Or. 28, 12-13 (SC 250 p. 126-128). *Cf. supra*, chap. I (I, 3).

41. *Cf.* p. ex. BASILE, *Contre Eunome*, I, 13-14 (SC 299 p. 216-224).

42. *Cf. supra*, chap. VI (I, 1, *in fine*).

rapprocher. C'est dans ce mouvement de va-et-vient constant qu'est mise en relief la pertinence partielle de l'image ainsi que les raisons pour lesquelles elle n'est jamais totalement satisfaisante[43].

Ainsi pour démasquer l'erreur arienne consistant à concevoir la génération divine sur le modèle de l'humaine, Grégoire part-il fréquemment de la conclusion hérétique qui en découle, à savoir que le Fils ne serait dès lors qu'une créature, pour retourner contre les anoméens leur propre argument. Refuser en effet au Fils la dignité de Dieu sous prétexte qu'il ne peut y avoir de génération sans passions puisque la génération corporelle, prise comme référence, est telle, implique de la même manière l'impossibilité que le Fils soit créé dans la mesure où la création humaine elle aussi ne saurait exister sans passions. Si l'on mesure la génération divine à l'aune de la génération humaine, il faut de même concevoir que Dieu crée comme les hommes, et le Discours 20 analyse longuement les implications d'un tel point de départ[44] : pour créer le Fils, le Père devra être soumis à la mutabilité, corrélative au fait de se faire un modèle, de réfléchir et de réaliser partie après partie ce qu'on a conçu, mais aussi au temps, au lieu, voire au mauvais sort. À l'arien qui objecterait que la création divine résulte de l'efficacité de la parole de Dieu et de sa volonté, λόγῳ... καὶ βουλήματι, Grégoire rétorque que dans ce cas, il faut admettre que Dieu ne crée pas comme les hommes – car la volonté humaine seule est impuissante à faire être quoi que ce soit :

> « Si rien de tout cela ne suit ta volonté alors que la volonté de Dieu est l'exécution même, un homme crée d'une certaine manière, mais le Dieu créateur de tout, d'une autre manière. Comment donc est-il forcé d'engendrer d'une manière humaine alors qu'il crée d'une manière non humaine[45] ? »

43. R. P. C. HANSON (« The Transformation of Images in the Trinitarian Theology of the Fourth Century », *Studia Patristica* 17, 1 (1982), p. 104-109) fait remarquer à cet égard le malaise des Cappadociens par rapport aux images, dû à la conscience de leur insuffisance, et qui fait qu'ils les emploient dans une perspective différente et non traditionnelle, ou bien les rejettent en bloc. Un bon exemple en est chez Grégoire la fin du Discours 31, où il propose successivement en les justifiant trois analogies destinées à évoquer l'être trinitaire de Dieu, mais dans le même mouvement, il met en relief leur insuffisance et aboutit à les rejeter pour se limiter aux termes de la confession de foi (Or. 31, 31-33, SC 250 p. 338-342).

44. Or. 20, 9 (SC 270 p. 74-76). *Cf.* aussi Or. 23, 10 (p. 300) ; 29, 4 (SC 250 p. 182-184), 7 (p. 190). On trouve un passage semblable chez BASILE, *Contre Eunome,* II, 6 (SC 305 p. 26).

45. *Ibid.* (p. 76) : Εἰ δὲ τούτων οὐδὲν ἕπεται τῷ βούλεσθαι Θεοῦ δὲ τὸ βούλεσθαι πρᾶξίς ἐστιν, ἄλλως μὲν ἄνθρωπος κτίζει, ἄλλως δὲ ὁ πάντων κτίστης Θεός. Πῶς οὖν κτίζει μὲν οὐκ ἀνθρωπικῶς, γεννᾶν δὲ ἀναγκάζεται ἀνθρωπικῶς ;

De cette manière, Grégoire accule l'arien ou bien à revenir sur ses positions, ou bien à nier purement et simplement la possibilité que le Fils existe[46].

Ce n'est qu'une fois cette base bien mise en place et quand son interlocuteur a bien clair à l'esprit que l'activité divine ne se calque pas sur les opérations humaines que Grégoire accepte de revenir à certaines analogies. Il se montre moins dur avec l'hypothèse consistant à faire du Fils le rejeton de la volonté paternelle, bien qu'il soit loin d'y adhérer, parce qu'elle constitue un progrès par rapport aux conceptions matérialistes de la génération divine[47]. Et il suggère lui-même une autre image, englobant non seulement le Père et le Fils, mais également l'être du Saint-Esprit. La Trinité divine pourrait ainsi être dite semblable à la façon dont en nous la raison et l'esprit se rapportent à l'intellect : s'il faut admettre qu'elle seule connaît les relations mutuelles des trois Personnes, il faut admettre aussi que

> « nous, nous savons que la divinité a une seule et même nature, qui se laisse découvrir dans l'absence de principe, la génération et la procession, comme en nous il y a l'intellect, la raison et l'esprit[48]. »

Si l'on excepte son extension au Saint-Esprit, cette image est traditionnelle. Mais elle prend en revanche chez Grégoire une portée nouvelle à cause de sa façon de l'appliquer. Tout d'abord en effet, il ne l'introduit qu'avec réserve – juste après les lignes que nous venons de citer survient une restriction : « pour autant que l'on puisse conjecturer les choses intelligibles à partir des choses sensibles et les grandes à partir des petites, vu qu'aucune image n'atteint tout à fait la vérité », ἐπειδὴ μηδεμία εἰκὼν φθάνει πρὸς τὴν ἀλήθειαν[49]. Cette réticence se retrouve chez d'autres auteurs contemporains, comme Basile, qui distingue le Logos divin de celui de l'homme en ce qu'il n'implique aucun caractère discursif dans la pensée divine et bien sûr aucun recours à la voix[50]. Cyrille de Jérusalem, lui, rejette purement et simplement cette analogie au nom du danger de modalisme qu'elle comporte : car si l'intellect est en nous subsistant, ἐνυπόστατος, ce n'est pas le cas de notre discours (λόγος) qui, une fois prononcé, se perd : or le Christ n'est pas engendré comme le discours est

46. *Cf.* Or. 23, 10 (SC 270 p. 300).

47. Or. 29, 6 (SC 250 p. 186-188).

48. Or. 23, 11 (SC 270 p. 302) : Αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζομένην, ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι. Pour plus de clarté, nous nous écartons ici de la traduction de J. Mossay. *Cf.* aussi Or. 30, 20 (SC 250 p. 266), où l'analogie n'inclut pas le Saint-Esprit.

49. *Ibid.* En Or. 30, 20 (SC 250 p. 266-268), il définit clairement les limites dans lesquelles l'analogie est valide : elle exprime l'absence de passions dans la génération, l'intimité du Fils avec le Père, son aptitude à la révéler ou à le définir intégralement.

50. *Hexaemeron,* III, 2 (SC 26 bis p. 192).

proféré (λόγον... προφορικόν), mais il est Parole substantielle et vivante, λόγον ἐνυπόστατον καὶ ζῶντα[51]. Mais surtout la nouveauté chez Grégoire réside en ce que cette image est proposée tout à fait indépendamment de la perspective de la production des créatures. Non seulement elle est expressément destinée à contrer toute représentation qui ferait du Fils une créature du Père, mais elle intervient dans un contexte où il ne s'agit que de la vie trinitaire et pas le moins du monde du reste des êtres. Alors que dans la tradition antérieure à Nicée, même quand on insistait sur l'impassibilité divine lors de la production du Logos, celle-ci était conçue comme naturellement orientée vers la création[52], chez Grégoire cet aspect a totalement disparu du champ d'application de l'analogie. Le rejet d'une Trinité « économique », que R. P. C. Hanson met en relief en conclusion de son étude sur la transformation des images dans la théologie trinitaire au IVe siècle[53], apparaît donc ici avec une netteté particulière. Le propre de l'analogie entre le créé et l'incréé chez Grégoire de Nazianze est de n'introduire la ressemblance que sur la base d'une séparation radicale entre les deux niveaux.

3. *La génération divine comme archétype*

Séparation radicale, avons-nous dit. C'est exact, mais ce n'est pas suffisant : car si l'abîme ontologique qui existe entre Dieu et les créatures interdit toute interférence entre les deux plans, cette autonomie n'est en aucun cas chez Grégoire une indépendance. Dieu ne requiert en rien le créé, mais à l'inverse, le créé n'est rien sans Dieu. Par conséquent, au moment d'envisager la génération divine, il faut certes commencer par s'abstenir de la penser sur le modèle de la génération humaine, il faut tout autant respecter l'écart et la dissociation de l'incréé et du créé, qui ont chacun un mode de génération propre, mais il faut également faire un pas de plus et renverser les termes de l'analogie : ce qui est

51. *Catecheses,* XI, 10 (PG 33, 701 B 1-6). La même opposition se trouve chez Grégoire dans le Poème I, I, 3, 64 (PG 37, 413). Cette méfiance doit être entendue dans le contexte du modalisme de Paul de Samosate et Marcel d'Ancyre (*Cf.* M. SIMONETTI, *La crisi ariana,* p. 260).

52. *Cf.* p. ex. TATIEN, *Oratio ad Graecos,* V, 1-3 (éd. Oxford p. 10) ; ORIGÈNE, *Traité des principes,* I, 2, 3 (SC 252 p. 114-116) ; et même ATHANASE, *Contre les païens,* 45 (SC 18 bis p. 200) ou BASILE, *Hexaemeron,* III, 2 (SC 26 bis p. 192-194).

53. *Art. cit.,* p. 110 : « Economic trinitarianism, that is the doctrine that God unfolded himself into a Trinity for purposes of creation, revelation and redemption, was in the course of this development decisively rejected, even though it had been the accepted orthodoxy of Justin, of Irenaeus, of Tertullian, of Hippolytus and of several lesser writers in the second and third centuries. »

premier, c'est Dieu. Ce n'est donc pas la génération divine qui est copiée sur la génération humaine, mais la génération humaine qui n'est qu'une participation de la génération divine, laquelle s'avère être pour celle-là l'archétype dont elle n'est qu'un reflet. De la sorte Grégoire renverse de fond en comble l'argumentation d'Eunome : loin de n'être qu'une créature, le Fils est au contraire fils par excellence, de même que le Père est père par excellence et la génération divine le modèle achevé de toute génération.

L'argument, sous sa forme explicite, semble remonter à Athanase[54] et avoir été élaboré pour empêcher les ariens de supposer que l'égalité du Fils avec le Père dût entraîner ou bien qu'il fût son frère[55], ou bien qu'il eût lui aussi à son tour à engendrer[56]. Le premier discours *Contre les ariens,* composé, semble-t-il, entre 340 et 346[57], procède ainsi à une réfutation progressive. Il commence par établir que le lien de fraternité suppose antérieurement à lui la paternité, dans la mesure où deux êtres ne sont frères que s'ils ont un père commun. Or dans le cas du Christ, c'est doublement impossible. Tout d'abord en effet, la foi le confesse explicitement comme Fils du Père, issu du Père, ἐκ Πατρός[58] – il ne saurait donc être aussi son frère. D'autre part, puisque le Père est sans principe, il ne peut être le fils de personne, sous peine de perdre sa qualité d'origine absolue :

> « Il n'y a pas en effet de principe préexistant dont le Père et le Fils auraient été engendrés pour qu'on puisse penser qu'ils soient des frères : mais le Père est le principe du Fils et celui qui l'a engendré, et le Père est père, sans être le Fils de quelqu'un ; et le Fils est fils et non frère[59]. »

L'éternité du Fils découle alors de l'éternelle paternité du Père : elle est éternité au sens plein, sans être dépourvue d'origine car le fait d'être fils suppose une origine. Et pour cette raison même, Athanase a d'ores et déjà exclu du Père la possibilité d'être Fils.

Mais l'argument se précise au chapitre 21, lorsque Athanase fait face à l'objection arienne s'attaquant non plus à l'ascendance des Personnes divines, mais à leur descendance : faut-il que le Fils, semblable en tout au Père

54. Basile d'Ancyre l'emploie aussi pour s'opposer à des représentations anthropomorphiques de la génération divine. *Cf.* M. SIMONETTI, *La crisi ariana,* p. 262.

55. *Contre les ariens,* I, 14 (PG 26, 40 C 9-11).

56. *Ibid.* 21 (56 B 2-10).

57. *Cf.* G. BOSIO ET AL., *Introduzione ai Padri della Chiesa (secoli III e IV)* Turin, SEI, 1996, p. 221.

58. *Contre les ariens,* I, 14 (PG 26, 41 A 1-6, C 1-4).

59. *Ibid.* (l. 13-17) : Οὐ γὰρ ἔκ τινος ἀρχῆς προϋπαρχούσης ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ἐγεννήθησαν, ἵνα καὶ ἀδελφοὶ νομισθήσωσιν · ἀλλ' ὁ Πατὴρ ἀρχὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ γεννήτωρ ἐστί, καὶ ὁ Πατὴρ πατήρ ἐστι, καὶ οὐχ υἱός τινος γέγονε. Καὶ ὁ Υἱὸς δὲ υἱός ἐστι, καὶ οὐκ ἀδελφός.

(Athanase vient de préciser la façon dont il est issu du Père), engendre à son tour comme lui ? Et jusqu'où faudra-t-il continuer ? Le premier reproche est encore une fois celui d'anthropomorphisme. Mais au lieu de s'en tenir là, Athanase approfondit l'analyse et montre que si chez l'homme les fils deviennent pères, c'est en vertu de la faiblesse d'une paternité qui n'est pas d'emblée ni totalement acquise :

> « Celui qui est engendré est engendré d'un père engendré et devient vraisemblablement lui aussi le père d'un autre, tenant de son père ce qui lui permet à lui aussi de devenir père. C'est pourquoi dans les êtres de ce genre, il n'y a ni à proprement parler de père, ni à proprement parler de fils, διὸ οὐδέ ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις κυρίως πατήρ, καὶ κυρίως υἱός, et en eux la paternité et la filiation ne sont pas stables : car le même être est à la fois fils de celui qui l'a engendré et père de celui qui est engendré de lui, ὁ γὰρ αὐτὸς υἱὸς μὲν τοῦ γεννήσαντος, πατὴρ δὲ τοῦ γεννωμένου ἐξ αὐτοῦ. Mais dans la divinité, il n'en va pas ainsi[60]. »

La transmission de la nature divine se fait en effet sans partage : celui qui engendre n'est pas aussi engendré, il transmet sans la perdre la totalité de sa divinité (et non pas sous la forme d'un écoulement, ἀπόρροια), si bien que le Fils est à la fois pleinement Dieu et aucunement Père. Si le Fils était destiné à engendrer à son tour, ce serait le signe que le Père n'épuise pas en lui toute la paternité, mais l'aurait au contraire lui-même reçue d'un autre.

> « Aussi est-ce dans la divinité seule que le Père est proprement père et le Fils proprement fils ; c'est en eux et en eux seuls que sont stables la paternité consistant à être toujours père, et la filiation, consistant à être toujours fils[61]. »

Les deux chapitres suivants ne font que développer les conséquences de ce principe en les appliquant d'abord à la notion d'image, qui était celle qu'Athanase avait commencé à examiner. De même que le Père est totalement père sans jamais pouvoir être fils, de même le Fils est totalement fils sans jamais pouvoir être père. Il ressemble au Père en ce que, comme lui, il est immuable dans sa condition non moins que par le fait de recevoir de lui l'identité de divinité. Puis Athanase s'occupe de répondre à d'autres objections dérivées d'anthropomorphismes analogues avant de conclure :

> « Ce n'est pas en effet Dieu qui imite l'homme, mais plutôt les hommes qui, du fait que Dieu est proprement et le seul véritablement Père de son Fils, ont été appelés eux aussi les pères de leurs enfants, οὐ γὰρ ὁ Θεὸς ἄνθρωπον μιμεῖται· ἀλλὰ μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι διὰ τὸν Θεὸν κυρίως καὶ μόνον ἀληθῶς ὄντα Πατέρα τοῦ ἑαυτοῦ Υἱοῦ, καὶ αὐτοὶ πατέρες

60. *Ibid.* 21 (col. 56 C 7-14).

61. *Ibid.* (col. 57 A 3-6) : Ὅθεν ἐπὶ τῆς θεότητος μόνης ὁ Πατὴρ κυρίως πατήρ ἐστι, καὶ ὁ Υἱὸς κυρίως υἱός ἐστι, καὶ ἐπὶ τούτων καὶ μόνων ἕστηκε τὸ Πατὴρ ἀεὶ πατὴρ εἶναι καὶ τὸ Υἱὸς ἀεὶ υἱὸς εἶναι.

> ὠνομάσθησαν τῶν ἰδίων τέκνων. Car c'est de lui que "toute paternité, dans les cieux et sur la terre, tire son nom[62]". »

Une vingtaine d'années plus tard, les *Lettres à Sérapion* reprennent cette argumentation dans le contexte plus ample de la divinité des trois Personnes. Athanase est obligé d'affiner encore son analyse dans la mesure où la question qui se pose désormais est celle de la relation du Saint-Esprit au Fils et au Père. Le Fils comme l'Esprit tirent tous deux leur origine du Père : faut-il les concevoir comme des frères ? ou faut-il voir dans l'Esprit le Fils du Fils, rattaché au Père comme à son grand-père ? Sans essayer de différencier les manières dont le Fils et le Saint-Esprit viennent du Père, Athanase s'attache en revanche à montrer que la paternité divine exclut l'une et l'autre hypothèses. La dernière peut être éliminée par une simple reprise du raisonnement antérieur : la paternité étant pleine et entière en Dieu, de même que le Père ne vient pas lui-même d'un père, son Fils n'a pas besoin de compléter sa paternité en engendrant à son tour et il peut être pleinement Fils sans être en même temps Père. Mais dans la première hypothèse, le Père garde l'exclusivité de la génération, et c'est donc à travers l'analyse de la filiation qu'Athanase va pouvoir la réfuter. En Dieu, la filiation elle aussi est filiation par excellence. Par conséquent, de même que le Père n'admet pas d'autre Père que lui car il est la perfection de la paternité, le Fils n'admet pas d'autre Fils que lui car il est la perfection de la filiation :

> « Dans la divinité seule le Père est Père à proprement parler (κυρίως ἐστὶ Πατήρ), et le Fils, Fils à proprement parler (κυρίως Υἱός ἐστιν) ; et en eux, le nom de Père est stable – il est toujours Père (ἀεὶ Πατήρ) –, ainsi que le nom de Fils – il est toujours Fils (ἀεὶ Υἱός). Et de même que le Père ne pourrait jamais être Fils, de même le Fils ne pourrait jamais être Père. Et de même que le Père ne cessera jamais d'être le seul Père, de même le Fils ne cessera jamais d'être le seul Fils (καὶ ὥσπερ οὐ παύσεταί ποτε ὁ Πατὴρ μόνος ὢν Πατήρ, οὕτως οὐ παύσεταί ποτε ὁ Υἱὸς μόνος ὢν Υἱός[63]). »

Ce que l'argumentation tend alors à souligner, c'est que pour être exclusives, la paternité comme la filiation doivent être entières, sans partage. Engendrer un fils qui soit père à son tour, ou être à la fois père et fils, ou encore engendrer plusieurs fils, c'est avoir une paternité partielle, partagée (μεριζομένην) dans son origine ou dans son terme, et par là même inachevée, imparfaite. Les hommes sont en ce sens des parties (μέρη) les uns des autres, mais le Fils de Dieu, lui, n'est pas une partie (μέρος) du Père, car celui-ci ne se divise pas en engendrant le Fils, οὐδὲ γεννᾷ Υἱὸν μεριζόμενος : il est « l'image et le

62. *Ibid.* (60 C 1-6), avec la référence à Ep 3, 15.

63. *Lettres à Sérapion*, I, 16 (PG 26, 569 B 1-7).

rayonnement total de l'être total », ὅλος ἐστὶν ὅλου εἰκὼν καὶ ἀπαύγασμα[64].

Grégoire de Nazianze reprend à son compte ces argumentations, en exploitant de façon plus systématique, à partir des analyses aristotéliciennes de la catégorie de relation, les aspects qui font de la paternité et de la filiation divines la paternité et la filiation par excellence : elles ne sont pas soumises au temps, elles s'excluent mutuellement, la paternité ne se partage pas entre un père et une mère, la ressemblance transmise est d'emblée totale et aucun des deux termes de la relation ne peut jamais cesser d'être, si bien que celle-ci demeure toujours réelle[65].

Il ressort de cette liste détaillée que si l'on ne peut parler d'équivocité ou d'altérité absolue entre la génération humaine et la divine, la première n'apparaît plus néanmoins que comme l'ombre ou l'imitation imparfaite de ce qui constitue la génération par excellence.

Mais ce qui est peut-être plus spécifique chez Grégoire dans cette reprise des arguments d'Athanase, c'est l'importance qu'ici encore il accorde à l'unité pour définir ce que sont proprement la paternité et la filiation. Elles s'opposent en effet, dans le passage que nous venons d'évoquer, à celles qui se trouvent morcelées par le temps, écartelées entre plusieurs générations, divisées par le recours à deux parents, fragmentées en une pluralité de descendants. Mais cet aspect ressort plus clairement encore dans les autres textes où Grégoire y fait allusion. Ainsi justifie-t-il le nom de « Fils unique », Μονογενής, à la fin du Discours 30, en ce que le Fils de Dieu est « seul venant d'un seul et seulement », μόνος ἐκ μόνου καὶ μόνον, mais surtout en ce qu'il l'est « d'une manière unique, et non comme les corps », ἀλλ' ὅτι καὶ μονοτρόπως, οὐχ ὡς τὰ σώματα[66]. C'est en vertu de la simplicité de la nature divine que sa génération constitue le modèle achevé du genre : la ressemblance du Fils à son Père ne peut pas en effet présenter le moindre défaut, la moindre atténuation – contrairement à ce qui se passe dans la génération corporelle – car « telle est la nature des choses simples qu'elles n'ont pas entre elles des ressemblances partielles, mais l'image tout entière représente l'objet tout entier, et elle est la même chose, plutôt qu'une chose semblable[67] ».

---

64. *Ibid.* (569 A 2-15). *Cf.* aussi IV, 6-7 (645 A 7-648 C 1).

65. Or. 29, 5 (SC 250 p. 184).

66. Or. 30, 20 (SC 250 p. 266).

67. *Ibid.* (p. 268) : Τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν ἁπλῶν φύσις, μὴ τῷ μὲν ἐοικέναι, τῷ δὲ ἀπεοικέναι, ἀλλ' ὅλον ὅλου τύπον εἶναι, καὶ ταὐτὸν μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα.

Le Discours 25 propose en 379 déjà une synthèse de cette réflexion en considérant successivement sous cet angle chacune des Personnes divines. Il ne faut croire

> « ni que le Fils est inengendré, car unique est le Père ; ni que l'Esprit est Fils, car unique est le "Fils-unique" : en effet ils doivent aussi posséder ce caractère propre au divin, l'unicité (τὸ μοναδικόν) – dans un cas celle de la filiation, dans l'autre celle de la procession, et non de la filiation.
>
> Enseigne au contraire que le Père est père véritablement (ἀληθῶς), et beaucoup plus véritablement, bien sûr, que ce qui se passe parmi nous : en effet, il l'est d'une manière unique, car d'une manière propre (μόνως, ἰδιοτρόπως γάρ) et non comme les corps ; il est le Père unique (μόνος), car sans union conjugale ; il est le père d'un seul fils (μόνου), car père du "Fils-unique" ; il n'est que père (μόνον), car il n'y avait pas de Fils avant lui ; il est Père totalement de la totalité du Fils (καὶ ὅλον Πατήρ, καὶ ὅλου), car cette paternité évidemment n'est pas la nôtre ; et il est père dès le principe (ἀπ' ἀρχῆς), car ce n'est pas ultérieurement qu'il l'est devenu.
>
> Enseigne que le Fils est fils véritablement, parce qu'il est unique Fils d'un Père unique, qu'il l'est d'une manière unique et qu'il l'est uniquement ; en effet il n'est pas en même temps père ; il est Fils totalement, de la totalité du Père, dès le principe et sans avoir jamais commencé à être fils, car sa divinité ne vient pas d'un repentir, ni sa divinisation d'un progrès (οὐ γὰρ ἐκ μεταμελείας ἡ θεότης οὐδ' ἐκ προκοπῆς ἡ θέωσις) de telle sorte qu'il manquât un jour à l'un le caractère paternel, à l'autre le caractère filial.
>
> Enseigne que l'Esprit-Saint est véritablement saint ; en effet, rien d'autre n'est tel, ni de cette manière, et sa sanctification ne résulte pas d'une addition, mais elle est la sainteté substantielle (οὐδ' ἐκ προσθήκης ὁ ἁγιασμός, ἀλλ' αὐτο-αγιότης) ; elle n'a ni plus ni moins et, n'ayant pas eu de commencement, elle n'aura pas de fin dans le domaine du temps. En effet, ce qui est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, c'est de ne pas être venus à l'être et d'avoir la nature divine (τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης) ; au Fils et au Saint-Esprit, c'est de tirer leur origine du Père (τὸ ἐκ τοῦ Πατρός). Ce qui leur est propre, pour le Père, c'est l'absence de génération (ἡ ἀγεννησία), pour le Fils, la génération (ἡ γέννησις), et pour le Saint-Esprit, le fait d'être envoyé (ἡ ἔκπεμψις[68]). »

Ce texte, qui fait figure de récapitulation, met en lumière plusieurs aspects capitaux de la réflexion trinitaire de Grégoire de Nazianze. C'est une confession de foi ferme en la pleine divinité et la stricte égalité de chacune des Personnes divines, sensible au rythme de la phrase et aux correspondances terminologiques de l'une à l'autre. En même temps, l'on perçoit comment chez lui la foi précède la réflexion théologique : son affirmation sans détour ni restriction de la divinité du Saint-Esprit va de pair avec un approfondissement moindre de sa relation aux deux autres Personnes. Mais surtout, pour la perspective qui nous intéresse, nous constatons que la perfection divine s'exprime en termes d'unité au moment même où Grégoire développe une réflexion trinitaire. Car c'est ici chacune des

---

68. Or. 25, 16 (SC 284 p. 196).

Personnes pour qui le caractère dominant est d'être d'emblée achevée, totale, et par conséquent d'une unité sans fissure. Ce trait est ce qui fonde pour Grégoire la distinction des propriétés, comme l'indiquent le préambule et la conclusion entre lesquels se trouve enchâssée la confession trinitaire, mais renforce encore l'isolement de Dieu par rapport à tout ce qui n'est pas lui. Un ou trine, Dieu ne se partage pas ; les Personnes divines sont sans rien de commun entre elles dans ce qui les constitue comme Personnes, et sans rien de propre dans ce qui se rapporte à la nature divine, qui est pour chacune la sienne intégralement. L'on comprend ainsi pourquoi Grégoire voit en Dieu à la fois une simplicité monolithique et la concorde par excellence[69].

Dès lors, les caractéristiques de la génération humaine qui se dessinent en contrepoint font apparaître son manque de réalité par rapport à la plénitude accomplie de celle de Dieu – qui est seule « véritablement », ἀληθῶς, génération – mais aussi par la même occasion sa dépendance totale envers elle, qui, rassemblant intégralement en soi les perfections de toute génération, est l'unique source d'où l'homme peut tirer quelque réalité pour la sienne, sans que soit altérée pour autant le moins du monde l'unité de la nature divine « première et seule[70] ».

II. – Génération et création : le Fils n'est pas "du monde", mais "du Père"

Dans cette confrontation de la réalité trinitaire avec le créé, qui doit nous mener à apprécier plus justement la représentation que se fait Grégoire de Nazianze de la hiérarchie des êtres, le principal chef d'accusation adressé à l'arianisme revêt une importance toute spéciale, bien sûr, dans la mesure où l'objet de tout l'effort de l'Église durant la controverse est d'empêcher que le Fils soit ravalé au rang de créature, au mépris de sa condition divine. Nous allons donc reprendre les analyses de notre auteur qui manifestent en quoi la production du Fils par génération se distingue absolument de celle des créatures.

69. *Cf.* Or. 6, 13 (SC 405 p. 154), où il est dit de la Trinité qu'elle est un seul Dieu, εἷς Θεός, « non moins par la concorde que par l'identité de la substance », οὐχ ἧττον διὰ τὴν ὁμόνοιαν ἢ διὰ τὴν τῆς οὐσίας ταὐτότητα. *Cf. supra*, Introduction (III, 1.2) et P. I, I, 3, 75-89 (PG 37, 414-415).

70. Or. 28, 31 (SC 250 p. 174). *Cf.* aussi Or. 23, 11 (SC 270 p. 302-304).

1. *Création temporelle, génération éternelle*

Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. La première partie de ce chapitre a permis de mettre en lumière que le présupposé d'une telle affirmation, appliquée au Fils de Dieu, était la conception anthropomorphique d'une génération conçue, à l'image de la génération humaine, comme soumise aux variations temporelles[71]. Mais la conséquence qu'en tiraient Arius et, à sa suite, les anoméens, était que le Fils était une créature, puisqu'il fallait lui attribuer nécessairement un commencement. Une bonne partie de l'effort des orthodoxes a donc consisté, depuis le début de la crise arienne, à souligner l'éternité de la génération divine en la distinguant explicitement de la création.

Une façon d'y parvenir était de mettre en valeur le lien indissociable unissant l'être du Fils et celui du Père. Origène avait déjà préparé le terrain en montrant que le Fils, Sagesse substantielle du Père, devait avoir été engendré de toute éternité vu l'impossibilité que le Père ait jamais été privé de sa Sagesse – il aurait sinon fallu supposer, ou bien qu'il n'ait pas pu l'engendrer toujours, ou bien qu'il ait négligé de le faire, hypothèses toutes deux évidemment inacceptables[72].

> « C'est pourquoi nous savons que Dieu est toujours, *semper*, le Père de son Fils unique, né de lui, *ex ipso quidem nati*, tenant de lui ce qu'il est, sans aucun commencement cependant, *sine ullo tamen initio*, qu'il s'agisse d'un commencement temporel ou même d'un commencement de raison, que l'intelligence seule peut considérer en elle-même et examiner dans sa compréhension nue, pour ainsi dire, et dans sa pensée[73]. »

Toutes les images, tirées de l'Écriture, qu'Origène utilise dans cette section du *Traité des principes*, tendent ainsi à mettre en relief l'indissociabilité entre l'être du Fils et celui du Père, qui les rend nécessairement coéternels, et ce principe, étendu au Saint-Esprit, est considéré comme acquis lorsqu'Origène se demande, au début du livre II, si l'on ne pourrait pas se représenter de même la dérivation de la nature corporelle à partir des natures raisonnables,

> « de même que le Père engendre le Fils et profère l'Esprit-Saint, non comme s'ils étaient des êtres qui n'existaient pas auparavant, mais en tant que le Père est

71. *Cf. supra*, chap. VI (I, 1).

72. *Traité des principes*, I, 2, 2 (SC 252 p. 112-114).

73. *Ibid.* (p. 114).

l'origine et la source du Fils et du Saint-Esprit, puisqu'on ne peut penser qu'il y a eu avant eux un avant ou un après[74]. »

C'est cette façon de concevoir les rapports du Père et du Fils qui avait permis en 257 à Denys d'Alexandrie de se défendre de l'accusation d'hérésie portée contre lui auprès du pape Denys de Rome : le Fils devait être coéternel au Père comme le rayonnement à la lumière, car à aucun moment Dieu n'avait existé sans être Père, οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ Θεὸς οὐκ ἦν πατήρ[75]. Cet argument revient constamment chez les orthodoxes durant toute la crise arienne : le Fils ne peut pas ne pas avoir toujours été, parce que le Père ne peut pas ne pas avoir toujours été père – sinon il serait passé d'un état d'imperfection à un état plus parfait, hypothèse incompatible avec la nature de l'être divin. Alexandre d'Alexandrie l'emploie contre Arius[76], ainsi qu'Athanase[77], Basile d'Ancyre fait de même contre Eunome, en soulignant la distorsion qu'entraîne dans la réflexion théologique le remplacement du terme « Père », qui implique d'engendrer, par celui d'« inengendré », qui ne dit rien sur ce point[78]. La synodale homéousienne de 358 ainsi que la lettre de 359 excluent toute antériorité temporelle du Père par rapport au Fils en vertu de la réciprocité qui lie le Fils et le Père[79]. Cyrille de Jérusalem souligne que la confession de foi fait pressentir le Fils dès le premier article, avant même qu'il soit mentionné, du fait que Dieu ne peut être dit Père que s'il a un Fils, ce qui exclut du même coup tout intermédiaire entre eux, car le Dieu immuable ne devient pas Père comme s'il changeait d'avis, mais il l'est toujours et son Fils lui est par là coéternel[80]. Basile fait usage de cet argument en insistant sur l'absurdité d'envisager qu'il ait pu manquer à Dieu à un moment donné la puissance d'engendrer, et sur la corrélation immédiate, sans intermédiaire de temps, entre la notion de père et celle de fils[81].

Il n'est donc pas étonnant que Grégoire de Nazianze adopte la même position. Mais chez lui, la coéternité du Fils au Père qui en dérive est systématiquement étendue au Saint-Esprit, même quand l'argument lui-même ne concerne en fait que le Fils, comme dans le passage du Discours 29 où il considère ses

74. *Ibid.* II, 2, 1 (p. 246) : *...sicut unigenitum filium generat pater et sanctum spiritum profert, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons filii uel spiritus sancti pater est, et nihil in his anterius posteriusue intellegi potest...*

75. *Cf.* M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, p. 16.

76. *Ibid.* p. 56.

77. *Contre les ariens*, I, 14 (PG 26, 41 B 2-11).

78. M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 262.

79. *Ibid.*

80. *Catecheses*, VII, 4-5 (PG 33, 608 C 7-609 B 5).

81. *Contre Eunome*, II, 12 (SC 305 p. 44-46).

différentes appellations : Verbe, Fils, Vérité, Sagesse, Puissance, Splendeur, Bonté :

> « En elles on ne voit rien qui soit acquis ni qui soit venu s'ajouter ultérieurement au Fils ou à l'Esprit, pas plus qu'au Père lui-même, ὧν οὐδὲν ἐπίκτητον οὐδὲ ὕστερον τῷ Υἱῷ προσγενόμενον, ἢ τῷ Πνεύματι, ὥσπερ οὐδὲ αὐτῷ τῷ Πατρί. Leur perfection en effet ne vient pas d'une adjonction, ἐκ προσθήκης. Car il n'y a pas eu un moment où (le Père) était sans le Verbe ; il n'y a pas eu non plus un moment où il n'était pas Père, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐ Πατήρ, il n'y a pas eu non plus un moment où il était sans vérité, ou sans sagesse, ou sans puissance, ou privé de vie ou de splendeur ou de bonté[82]. »

De la sorte, l'éternité des trois Personnes se fonde nettement sur leur corrélation :

> « Quand le Fils a-t-il été engendré ? Quand le Père a été inengendré. Et depuis quand l'Esprit procède-t-il ? Depuis que le Fils ne procède pas, mais a été engendré en dehors du temps et d'une manière inexprimable[83]. »

> « S'il fut un temps où le Père n'était pas, il fut un temps où le Fils n'était pas ; s'il fut un temps où le Fils n'était pas, il fut un temps aussi où l'Esprit n'était pas non plus. Si l'Un était "dès le commencement", les trois étaient aussi (εἰ τὸ ἓν ἦν *ἀπ' ἀρχῆς*, καὶ τὰ τρία). Si tu abaisses l'Un, j'ose te le dire : n'exalte pas non plus les deux. Quelle est donc l'utilité d'une divinité incomplète (ἀτελοῦς θεότητος) ? Ou plutôt, quelle divinité est-ce, si elle n'est pas complète ? Et comment est-elle complète, s'il lui manque quelque chose pour qu'elle le soit ? (τελεία δὲ πῶς, ἢ λείπει τι πρὸς τελείωσιν[84] ;)" »

Mais une autre façon de distinguer la génération divine de la création pouvait être aussi, plutôt que de rattacher l'être du Fils à celui du Père, le rejetant ainsi du côté de la divinité, de dissocier au contraire sur le point précis de la temporalité, l'être du Fils de celui des créatures. Or l'Écriture qui à plusieurs reprises signale que tout a été créé par Dieu à travers le Fils[85], ou dans le Fils[86], voire que tout a été créé par le Fils[87], déclare expressément dans l'*Épître aux Hébreux* que « par lui Dieu a fait les siècles », δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας[88]. Par conséquent, non seulement le Fils se retrouve exclu des

82. Or. 29, 17 (SC 250 p. 214).

83. *Ibid.* 3 (p. 180-182) : Πότε ὁ Υἱὸς γεγέννηται ; Ὅτε ὁ Πατὴρ οὐ γεγέννηται. Πότε δὲ τὸ Πνεῦμα ἐκπεπόρευται ; Ὅτε ὁ Υἱὸς οὐκ ἐκπεπόρευται, ἀλλὰ γεγέννηται ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον.

84. Or. 31, 4 (SC 250 p. 280-282).

85. Διά : *cf.* p. ex. Jn 1, 3.

86. Ἐν : *cf.* p. ex. Col 1, 16.

87. *Cf.* p. ex. He 1, 10, citant Ps. 102, 26.

88. He 1, 2.

créatures, dont il est l'auteur, mais exclu même de toute temporalité puisqu'il est lui-même à l'origine des siècles. Alexandre dénonçait ainsi, face à Arius, l'absurdité d'introduire un quelconque intervalle temporel entre le Père et le Fils[89]. Les Cappadociens sont ceux qui exploitent plus à fond l'argument[90]. Si le Fils est tiré du néant, rétorque Basile à Eunome, il est non seulement plus jeune que le Père, mais aussi que ce par quoi il se trouve séparé du Père, et qui ne saurait être qu'un siècle ou un temps, ἢ αἰὼν πάντως ἢ χρόνος[91]. Basile poursuit son adversaire jusque dans ses retranchements en l'acculant à reconnaître que l'intervalle qu'il introduit entre le Père et le Fils, pour n'être pas temporel – puisque les ariens ne plaçaient pas la génération du Fils dans le temps, mais dans un « avant » supérieur au temps –, n'en est pas moins un certain type de durée, « étant donné qu'à ce qu'est le temps dans les réalités sensibles, correspond la nature du siècle dans les réalités supracosmiques », ἐπειδὴ ὅπερ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὁ χρόνος, τοῦτο ἐν τοῖς ὑπερκοσμίοις ἡ τοῦ αἰῶνος φύσις ἐστίν[92]. Or d'après l'*Épître aux Hébreux*, les siècles ont été faits par le Fils, qui ne peut dès lors trouver place en eux.

Grégoire de Nazianze reprend plus brièvement, mais à plusieurs reprises, ce raisonnement. Dans le Discours 20, il souligne que « s'il y avait un temps plus ancien que le Fils, c'est de toute évidence lui dont le Père aurait été d'abord la cause », εἰ γὰρ χρόνος Υἱοῦ πρεσβύτερον, ἐκείνου δηλαδὴ πρώτως ἂν εἴη αἴτιος ὁ Πατήρ. « Et comment serait-il l'auteur des temps, celui qui est soumis au temps ? », καὶ πῶς ποιητὴς χρόνων ὁ ὑπὸ χρόνον[93]; Dans le Discours 29, une fois de plus, il étend au Saint-Esprit également la pertinence de ce verset : les trois Personnes divines sont sans principe du point de vue du temps, « car ils ne sont pas soumis au temps, ceux de qui vient le temps », οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος[94]. Mais notre auteur va plus loin encore en démontrant en quoi l'acte de création est intrinsèquement lié au temps :

89. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 55.

90. Cyrille de Jérusalem fait peut-être allusion à He 1, 2 en décrivant la génération du Fils comme « au-dessus de tout principe et des siècles », ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ αἰώνων (*Catecheses*, XI, 4, PG 33, 696 B 1-2), mais il ne s'y attarde pas, pas plus que quand il cite explicitement le verset pour introduire la doxologie finale de cette même Catéchèse (XI, 24, col. 724 A 2-4). Athanase mentionne de même que le Fils, comme Verbe, n'est pas temporel parce qu'il est le créateur des temps, mais pour montrer qu'il conserve pendant son séjour terrestre cette maîtrise sur le temps (*Apologie pour sa fuite*, 14, SC 56 bis p. 208).

91. *Contre Eunome*, II, 13 (SC 305 p. 46-48).

92. *Ibid.* (p. 48).

93. Or. 20, 7 (SC 270 p. 72). *Cf.* aussi Or. 39, 12 (SC 358 p. 174).

94. Or. 29, 3 (SC 250 p. 182).

> « Si une chose est Dieu, ce n'est pas une créature, car la créature est avec nous, qui ne sommes pas des dieux. S'il s'agit d'une créature, ce n'est pas Dieu, car elle a eu un commencement dans le temps, ἤρξατο γὰρ χρονικῶς, et ce qui a eu un commencement, il y eut un temps où il n'était pas, ὃ δὲ ἤρξατο, ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Si pour un être l'état de non-être possède l'antériorité, cet être ne possède pas l'être au sens propre, οὗ δὲ πρεσβύτερον τὸ οὐκ ἦν, τοῦτο οὐ κυρίως ὄν. Et ce qui ne possède pas l'être au sens propre, comment serait-il Dieu ?, τὸ δὲ μὴ κυρίως ὄν, πῶς Θεός[95]; »

Nous avons là une clé importante permettant de différencier la génération divine de la création : si celle-ci implique le temps puisque tout être créé, par définition, a commencé d'être, la génération en revanche exige seulement d'avoir eu son origine dans un père, sans requérir en elle-même l'antériorité temporelle de celui-ci : à paternité éternelle, filiation éternelle. C'est toutefois à Grégoire de Nysse que l'on doit le développement le plus complet sur ce point, articulant à la fois la soumission de la créature au temps et la supériorité du Fils sur celui-ci. Dans un passage du troisième livre du *Contre Eunome*, composé, d'après W. Jaeger, entre 381 et 383[96], il oppose précisément sur la question du temps la nature divine du Fils unique, « qui a fait toutes choses », τὰ πάντα ποιήσας, « qui a fait tous les siècles », ὁ τοὺς αἰῶνας ποιήσας, à celle des créatures :

> « Une fois qu'ont été jetés les fondements de l'intervalle des siècles antérieurement aux êtres (τοῦ γὰρ διαστήματος τῶν αἰώνων προκαταβεβλημένου τῶν ὄντων), il est pertinent d'employer cet adverbe temporel, en disant qu'"alors" il a voulu et "alors" il a agi. Mais tant que le siècle n'existe pas et qu'on ne peut considérer la moindre notion d'un intervalle au sujet de la nature divine sans quantité ni étendue (αἰῶνος δὲ οὐκ ὄντος οὐδέ τινος διαστηματικῆς ἐννοίας περὶ τὴν θείαν φύσιν τὴν ἄποσόν τε καὶ ἀδιάστατον θεωρουμένης), il faut s'abstenir absolument des expressions comportant les adverbes de temps (ἀργεῖν ἀνάγκη πάντως τὰς τῶν χρονικῶν ἐπιρρημάτων ἐμφάσεις). Ainsi, pour la création, dire qu'il lui a été donné un commencement temporel selon ce qui a plu à la sagesse de celui qui a fait toutes choses, ce n'est pas absurde ; mais considérer la nature divine elle-même étendue dans un intervalle temporel (ἐν παρατάσει τινὶ διαστηματικῇ), c'est seulement le fait des adeptes de cette nouvelle sagesse[97]. »

Dès lors tout le travail consiste à traduire dans les mots la différence entre une origine temporelle et une origine indépendante du temps et cet effort de clarification du lexique est particulièrement net chez Grégoire de Nazianze, bien qu'il n'aboutisse pas à une délimitation technique des termes. Grégoire joue en effet surtout sur le couple ἀρχή / αἰτία pour expliciter sa pensée. Or tous

95. Or. 42, 17 (SC 384 p. 86).

96. *Contra Eunomium libri*, p. XI.

97. *Ibid.* III, 7, 6-7 (Jaeger, p. 217).

deux sont suffisamment riches de sens pour laisser place à des ambiguïtés et c'est en les confrontant sans cesse l'un à l'autre que Grégoire s'efforce d'éliminer ces dernières. Ainsi exclut-il le terme αἰτία quand il veut mettre l'accent sur le fait que, étant Dieu, le Fils possède l'être pleinement et souverainement, sans dépendre pour cela d'une cause[98]. C'est le cas en particulier quand il distingue sa génération éternelle de sa génération temporelle dans l'Incarnation : son humanité est en effet créée, causée, et en tant qu'homme il reçoit son être. Cette distinction lui permet de proposer une interprétation orthodoxe de Prov. 8, 22 – « Le Seigneur m'a créée (ἔκτισε) comme principe (ἀρχήν) de ses voies en vue de ses œuvres » –, en le rattachant au verset 25 : « Avant de donner leurs assises aux montagnes / et avant toutes les forêts, il m'engendre », γεννᾷ με :

> « Parmi les êtres, lequel est sans cause (ἀναίτιον) ? La divinité. Personne en effet ne peut parler d'une cause (αἰτίαν) de Dieu ; ou bien ce serait quelque chose de plus ancien (πρεσβύτερον) que Dieu. Et quelle est la cause (αἰτία) de l'humanité que Dieu a prise pour nous ? C'est évidemment notre salut ; que serait-ce d'autre ? Ainsi puisque nous trouvons clairement ici "Il m'a créée" et "Il m'engendre", ce langage est simple : ce que nous trouvons avec la cause (μετὰ τῆς αἰτίας), attribuons-le à l'humanité ; ce que nous trouvons simple et sans cause (ἁπλοῦν καὶ ἀναίτιον), mettons-le au compte de la divinité[99]. »

C'est ainsi que Grégoire peut conclure que le Fils, Sagesse du Père, est dit « créé quant à sa génération d'ici-bas », κτίσμα μὲν... κατὰ τὴν κάτω γέννησιν, « et engendré quant à sa génération première et plus insaisissable », γέννημα δὲ κατὰ τὴν πρώτην καὶ πλέον ἄληπτον[100].

Mais ailleurs, notre auteur se montre plus sensible à la connotation temporelle incluse dans le terme ἀρχή et pour la corriger, il a alors recours de préférence au mot αἰτία, en ce que celui-ci lui semble pouvoir indiquer plus nettement l'origine dégagée de tout contenu temporel[101]. Ainsi le Fils et le Saint-Esprit « ne sont pas sans principe pour ce qui est de la cause », οὐκ ἄναρχα μὲν γὰρ τῷ αἰτίῳ, tout en étant « sans principe pour ce qui est du temps »,

98. *Cf.* Or. 30, 11 (SC 250 p. 246) à propos de Jn 6, 51 : « Je vis à cause du Père » : « non que sa vie et son être soient soutenus, συνεχομένου, par le Père, mais parce qu'il existe par le Père en dehors du temps et sans cause », ἀχρόνως καὶ ἀναιτίως.

99. Or. 30, 2 (SC 250 p. 228).

100. *Ibid.* (p. 230). *Cf.* aussi Or. 29, 19 (p. 216) ; 38, 3 (SC 358 p. 108).

101. Un éclaircissement analogue est apporté par BASILE, *Contre Eunome*, I, 20 (SC 299 p. 244-246), pour la différence entre un ordre (τάξις) chronologique et un ordre naturel, lequel n'entraîne pas une séparation par un intervalle (διάστημα) de temps, mais seulement une distinction conceptuelle, par raisonnement (λογισμῷ).

ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ, car d'un côté ils viennent de Dieu, ἐκ Θεοῦ γάρ, mais de l'autre, ne lui sont pas postérieurs, μὴ μετ' αὐτόν[102].

Dans ce contexte, la confrontation des passages parallèles des Discours 2, 38 et 20, 6 nous paraît avoir un intérêt particulier en ce qu'elle met en lumière la façon dont s'est précisée, en quelque 18 ans, la pensée de Grégoire de Nazianze. Après avoir indiqué qu'il faut se garder d'un excès d'amour pour le Père qui irait, en reléguant le Fils parmi les créatures, jusqu'à le priver de sa paternité, Grégoire poursuit[103] :

μήτε τοσοῦτον φιλοχρίστους ὡς μήτε τούτῳ φυλάττειν τὸ εἶναι υἱῷ – τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη μὴ πρὸς **ἀρχὴν** ἀναφερόμενος τὸν πατέρα ; – μήτε τῷ Πατρὶ τὸ τῆς **ἀρχῆς** ἀξίωμα, τῆς ὡς πατρὶ καὶ γεννήτορι. Μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων **ἀρχή**, μᾶλλον δὲ μικρῶς τε καὶ ἀναξίως, μὴ θεότητος ὢν **ἀρχὴ** καὶ ἀγαθότητος, τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεωρουμένης, τῷ μὲν ὡς Υἱῷ καὶ Λόγῳ, τῷ δὲ ὡς προόδῳ καὶ οὐ διαλύτῳ Πνεύματι.	μήτε οὕτω φιλοχρίστους ὡς μήτε τοῦτο φυλάττειν τὸ εἶναι Υἱόν – τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη μὴ πρὸς **αἴτιον** ἀναφερόμενος τὸν Πατέρα ; – μήτε τῷ Πατρὶ τὸ τῆς **ἀρχῆς** κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς Πατρὶ καὶ γεννήτορι. Μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων **ἀρχή**, μὴ θεότητος ὢν **αἴτιος** τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεωρουμένης.

Les variantes mettent en évidence qu'en 380 Grégoire parvient à expliciter davantage le concept de principe appliqué au Père, grâce à la différence entre le terme générique ἀρχή et celui, plus précis, de αἴτιος, qui indique purement un rapport d'origine, sans connotation de temps. Les chapitres 7 à 10 du Discours 20 ne font que confirmer cette analyse : αἴτιος apparaît comme une

102. Or. 25, 15 (SC 284 p. 194). *Cf.* aussi Or. 29, 3 (SC 250 p. 182).

103. Nous donnons en regard les deux textes (Or. 2, 38, SC 247 p. 138-140 et Or. 20, 6, SC 270 p. 70) en indiquant en gras toutes les occurrences des termes ἀρχή et αἴτιος. Voici une traduction du passage du Discours 2 : « Il ne faut pas non plus aimer le Christ au point de ne pas lui conserver sa qualité de Fils – de qui serait-il en effet le fils s'il ne se rapportait pas à son père comme à son principe ? – et de ne pas conserver au Père la dignité de principe qui lui appartient en tant que Père et géniteur. Il serait alors principe d'êtres insignifiants et sans dignité, ou plutôt il le serait d'une façon insignifiante et sans dignité s'il n'était pas le principe de la divinité et de la bonté contemplée dans le Fils et dans l'Esprit, dans le premier en sa qualité de Fils et de Verbe, dans le second en tant que celui-ci est procession et qu'il est Esprit indétachable. »

spécification de ἀρχή quand cette notion est épurée de son contenu temporel[104].

Toutefois il faut remarquer que Grégoire ne fait usage de cette distinction que dans les textes où il cherche à tirer les choses au clair en concentrant son attention sur la Personne du Fils : ainsi dans le Discours 23, pourtant contemporain du Discours 20, il emploie indifféremment l'un et l'autre termes, à un moment où son analyse se porte plutôt sur la paternité[105]. Et le Discours 42 propose une formule trinitaire entièrement fondée sur la notion d'ἀρχή : ἄναρχον καὶ ἀρχὴ καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς εἷς Θεός, « *être sans principe, principe* et *être qui est avec le principe* sont un Dieu unique[106] ». Elle se situe en effet dans le cadre d'une récapitulation plus générale rejetant de la Trinité non seulement le temps, mais aussi la volonté ou la puissance, tous trois source de la multiplicité des créatures, par opposition à l'identité (ταὐτόν) de l'être divin dans chacune des trois Personnes[107].

Mais s'il est vrai que, contrairement à la génération, la création requiert, elle, nécessairement le temps, nous mettons par là même le doigt sur une difficulté dont Grégoire est particulièrement conscient[108], à savoir l'inaptitude du créé à dire adéquatement Dieu. Derrière la question du temps appliquée à la génération divine se cache en réalité la difficulté plus grande consistant à vouloir comparer deux modes d'être, l'un issu de Dieu, l'autre tiré du néant, quand on est soi-même tiré du néant et que de ce fait on ne parvient jamais à se hausser jusqu'à l'éternité propre à l'Être par excellence. Le Discours 38 est à cet égard particulièrement clair : pour concevoir ce qui est éternel, τὸ αἰώνιον, l'éternité, αἰών, il faut rassembler, συνελεῖν, les deux termes formés par un « avant » sans commencement et un « après » sans fin, car nous n'avons pas moyen de représenter autrement que par cet infini, ou cet indéfini, ἄπειρον, l'absence de temporalité en Dieu, dont l'éternité n'est « ni le temps, ni une partie du temps », οὐδὲ χρόνος οὔτε χρόνου τι μέρος, mais « ce qu'est pour nous le temps », ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, c'est-à-dire « ce qui est coextensif aux êtres qui sont », τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσιν[109]. Tel est le véritable cadre dans lequel se pose pour Grégoire de Nazianze l'intemporalité de la génération divine.

104. Or. 20, 7 et 10 (SC 270 p. 70-72 et 76-78). Au chapitre 7 p. ex., le Père est défini comme « sans principe et principe », avec cette précision : « mais principe en tant que cause », ἀρχῆς δὲ ὡς αἰτίου (p. 72).

105. Or. 23, 7 (SC 270 p. 294).

106. Or. 42, 15 (SC 384 p. 80).

107. *Ibid.* (p. 82).

108. *Cf. supra*, Introduction (II, début), chap. I (I, 3), chap. VI (I, 2).

109. Or. 38, 8 (SC 358 p. 118).

2. *La communication de nature*

L'on comprend dès lors pourquoi la question de l'intemporalité de la génération divine ne peut être vraiment résolue que sur la base plus profonde d'une confrontation entre les natures respectives du créé et du Fils. Nous pouvons déjà pressentir que celui qui tire son être de Celui qui est, au sens plein, est lui aussi de la même manière, tandis que ceux qui « deviennent » ne font que répondre à leur condition de créatures « advenues » ou « venues du néant ».

Dès les premières tentatives d'Arius pour ravaler le Fils au rang de créature, Alexandre protestait que le Fils, étant véritablement Fils, parce que la génération divine est une vraie génération, participe, lui, contrairement aux hommes qui ne sont que les fils adoptifs de Dieu, *par nature* (φύσει, κατὰ φύσιν) à la divinité du Père[110]. Et Eusèbe, malgré les affinités de certaines de ses doctrines avec l'arianisme, relève explicitement la différence entre la génération du Fils et la production des créatures et pousse plus loin l'analyse de la première en affirmant que la divinité du Fils n'est pas étrangère à celle du Père parce qu'il demeure en Dieu et qu'il est Fils authentique (γνήσιος, ἀληθῶς) : aussi est-il Dieu, καὶ διὰ τοῦτο Θεός – mais il faut remarquer sur ce point son inconséquence puisqu'il persiste néanmoins à maintenir, à la suite d'Origène, une différence de dignité entre le Père, qui est Dieu par excellence, ὁ Θεός, et le Fils, qui n'est que « dieu », θεός[111].

L'analyse des caractères de la génération divine s'avère décisive pour les homéousiens. Une des objections principales des ariens consistait en effet à dire qu'à moins de la concevoir en termes de création, on ne pouvait échapper à une représentation anthropomorphique de la génération divine, incluant changement, division ou écoulement de la substance divine. Or dans sa tentative pour rendre compte des deux versets difficiles du livre des *Proverbes*, décrivant la Sagesse successivement comme « créée » et « engendrée[112] », Basile d'Ancyre propose de légitimer les deux termes sur la base d'une élimination systématique de toute connotation matérielle. Pour la notion de création, cela revient à mettre en relief l'absence de passions du Créateur, ainsi que la permanence de la créature en lui, sa stabilité et sa conformité parfaite à l'idée de son auteur[113], tous caractères qui

110. M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, p. 57.

111. *Ibid.* p. 63 et la n. 61.

112. Prov. 8, 22-25. Pour cette étude, *cf.* M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 263.

113. *Cf.* ÉPIPHANE, *Panarion*, LXXIII, 3, 8 (GCS p. 272) : « Nous prenons seulement la notion de créature en ce sens qu'il vient d'un créateur impassible, parfait et immuable, et est

selon Basile peuvent très bien convenir au Verbe de Dieu. Mais pour ce qui est de la génération, la purification du concept aboutit non seulement à en retrancher les aspects biologiques, mais à caractériser le fils par rapport à son père comme semblable à lui du point de vue de la substance, ὅμοιος κατ' οὐσίαν, puisque le propre de la génération consiste dans la transmission fidèle de la nature :

> « Si l'on rejette tout ce qui a rapport aux corps, il ne restera que la production par génération d'un vivant semblable selon la substance, puisque tout père est conçu comme père d'une substance semblable à lui[114]. »

Car si l'on supprime cette similitude selon la substance en plus des traits qui caractérisent les corps, la notion même de père et de fils disparaît pour ne plus laisser place qu'au couple créateur/créature[115]. Ce n'est pas en effet l'activité, ἐνεργείας, qui fait la paternité, mais la similitude de substance, ὁμοίας ἑαυτῷ οὐσίας. De ce fait aussi, alors que l'activité créatrice du Père peut être tellement diversifiée, il n'est Père que du Fils unique[116].

Nous tenons là un fil qui va conduire progressivement à la réunion des homéousiens à la grande Église. Cette analyse ne diffère guère en effet de celle d'un Athanase justifiant le terme ὁμοούσιος par l'analogie entre la paternité humaine et celle de Dieu : de même que

> « nul ne pourrait dire que nous sommes nous-mêmes la créature, κτίσμα, de nos pères, mais bien les fils par nature, φύσει, de nos pères et consubstantiels à eux : de même si Dieu est père, il est sûrement père d'un fils selon la nature et consubstantiel à lui, πάντως Υἱοῦ φύσει καὶ ὁμοουσίου ἐστὶ Πατήρ[117]. »

Mais à l'aide de la catégorie de relation, Basile de Césarée parvient à une précision plus grande encore, en rendant raison des éléments communs entre la paternité divine et l'humaine :

tel que celui-ci l'a voulu », τὴν ἐξ ἀπαθοῦς κτίζοντος καὶ τελείου τε καὶ παγίου καὶ οἷον ἐβούλετο εἶναι τὸ κτίσμα μόνην λαμβάνομεν ἔννοιαν.

114. *Ibid.* 4,2 (p. 273) : ... ἐκβεβλημένων τῶν σωματικῶν πάντων, παραλειφθήσεται μόνη ἡ ὁμοίου καὶ κατ' οὐσίαν ζῴου γενεσιουργία, ἐπειδὴ πᾶς πατὴρ ὁμοίας οὐσίας αὐτοῦ νοεῖται πατήρ.

115. *Ibid.* 4, 3.

116. *Ibid.* 4, 4.

117. *Lettres à Sérapion,* II, 6 (PG 26, 617 A 8-11). *Cf.* aussi CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses,* XI, 18-19 (PG 33, 712 C 1-716 A 7).

> « Car ce n'est pas dans le rapport à quelque chose que réside la différence entre le Fils et les autres êtres, mais c'est dans la propriété de sa substance que se manifeste la transcendance de Dieu sur les êtres mortels[118]. »

Par la génération divine, le Fils se relie donc au Père comme un fils d'homme se rapporte à son père, mais par le fait même, il reçoit lui aussi la substance même de son Père, à savoir dans son cas la substance divine tout entière, sans altération – et c'est en cela qu'il échappe totalement à la condition de créature.

Grégoire de Nazianze s'inscrit dans cette réflexion et montre à plusieurs reprises que si le Fils n'est qu'une créature, le Père n'est plus Père :

> « De qui serait-il en effet le père si le Fils est séparé de lui par sa nature et relégué au rang de la créature ? , τοῦ Υἱοῦ τὴν φύσιν κεχωρισμένου καὶ ἀπεξενωμένου μετὰ τῆς κτίσεως – car cet être étranger, ce n'est pas un Fils, οὐ γὰρ τοῦτο Υἱὸν τὸ ἀλλότριον[119]. »

Mais son analyse s'oriente vers une confrontation plus explicite encore de l'acte créateur avec l'acte générateur :

> « Et après cela, comment dis-tu que l'engendré et l'inengendré ne sont pas la même chose, ταὐτόν ? Si tu le dis de l'incréé et du créé, j'accepte : car l'être sans principe et l'être créé n'ont pas la même nature, οὐ γὰρ ταὐτὸν τῇ φύσει τὸ ἄναρχον καὶ τὸ κτιζόμενον. Mais si tu dis que celui qui a engendré et celui qui a été engendré ne sont pas la même chose, cette affirmation n'est pas correcte : car ce qui constitue la nature de celui qui engendre et de celui qui est engendré, c'est que celui qui est engendré est, du point de vue de la nature, la même chose que celui qui a engendré, ταὐτὸν γὰρ εἶναι πᾶσα ἀνάγκη. Αὕτη γὰρ φύσις γεννήτορος καὶ γεννήματος, ταὐτὸν εἶναι τῷ γεγεννηκότι κατὰ τὴν φύσιν[120]. »

Et Grégoire en vient ainsi à distinguer entre d'un côté, les concepts d'absence de génération, ἀγεννησία, et de génération, γέννησις, qui diffèrent effectivement quant à la notion, et de l'autre, les sujets auxquels ces concepts s'appliquent, qui, reliés entre eux par la génération sont par le fait même « la même chose », ταὐτόν, dotés d'une nature identique[121], si bien que le Fils peut se définir brièvement comme tel « parce qu'il est le même que le Père quant à la substance ; et non seulement cela, mais encore parce qu'il vient de lui », ὅτι

118. *Contre Eunome,* II, 10 (SC 305 p. 40) : Οὐ γὰρ ἐν τῷ πρός τί πως ἔχειν ἡ διαφορὰ τῷ Υἱῷ πρὸς τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἐν τῇ ἰδιότητι τῆς οὐσίας ἡ ὑπεροχὴ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ θνητὰ διαφαίνεται.

119. Or. 2, 38 (SC 247 p. 138). Le passage parallèle du Discours 20 emploie pratiquement le même langage, rejetant l'idée que le Fils ait été « rendu étranger et tout autre » que le Père, ἀπεξενωμένου καὶ ἀπηλλοτριωμένου (Or. 20, 6, SC 270 p. 70).

120. Or. 29, 10 (SC 250 p. 196-198).

121. *Ibid.* (p. 198).

ταὐτόν ἐστι τῷ Πατρὶ κατ' οὐσίαν· καὶ οὐκ ἐκεῖνο μόνον, ἀλλὰ κἀκεῖθεν[122].

Or ce principe est une fois encore étendu au Saint-Esprit dans la réflexion de notre auteur. Il revendique en effet pour lui l'identité de nature avec le Père, c'est-à-dire la pleine divinité, « parce que, même si ce n'est pas de la même manière que le Fils qu'il vient du Père, c'est du même Père néanmoins qu'il vient », εἰ γὰρ καὶ μὴ ὡς Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρός, ἀλλ' οὖν ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πατρός[123].

C'est en ce sens qu'il faut comprendre le rapprochement que Grégoire opère entre la Trinité divine et le groupe formé par Adam, Ève et Seth. Ce en quoi l'analogie l'intéresse, c'est qu'elle met en lumière deux façons différentes de recevoir à partir d'Adam la même nature humaine sans atténuation d'aucune sorte. Seth se rattache à Adam comme à son père, c'est-à-dire en tenant de lui la nature humaine par génération ; mais Ève aussi a son origine en Adam, et à elle aussi la nature humaine est transmise intégralement bien que d'une autre manière. C'est d'une façon analogue, poursuit Grégoire, que le Fils et le Saint-Esprit se rapportent au Père[124].

Ce qui en vient donc à distinguer la créature de la Personne divine, c'est précisément la différence de son origine quand on la réfère à Dieu. Tirée du néant, elle a pour ainsi dire un être intégralement additionnel, délimité par ce que Dieu lui donne. En revanche le Fils et le Saint-Esprit, issus du Père, sont de ce fait même tout ce qu'est le Père :

> « Tout ce qu'est le Père est au Fils, sauf l'absence de génération. Tout ce qu'est le Fils est au Saint-Esprit, sauf la génération. Mais ces choses ne délimitent pas des substances, à mon avis du moins : elles supposent au contraire la substance pour être délimitées[125]. »

---

122. Or. 30, 20 (SC 250 p. 266).

123. Or. 37, 18 (SC 318 p. 308).

124. *Cf.* Or. 31, 11 (SC 250 p. 296) ; P. I, I, 3, 37-41 (PG 37, 411). Voir Gen. 4, 25. En Or. 30, 20 (SC 250 p. 268), les limites de l'analogie apparaissent par le fait qu'en Dieu la communication de nature se fait jusqu'à l'identité, dépassant éminemment en perfection celle de l'homme. Grégoire limite parfois l'analogie à Adam et à Seth pour souligner comment les deux peuvent être pleinement hommes bien que Seth ait été engendré, tandis qu'Adam, façonné par Dieu, ne vient pas d'un autre homme. *Cf.* Or. 29, 11 (SC 250 p. 198) ; 39, 12 (SC 358 p. 176).

125. Or. 41, 9 (SC 358 p. 336) : Πάντα ὅσα ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ, πλὴν ἀγεννησίας. Πάντα ὅσα ὁ Υἱὸς τοῦ Πνεύματος, πλὴν γεννήσεως. Ταῦτα δὲ οὐκ οὐσίας ἀφορίζει, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, περὶ οὐσίαν δὲ ἀφορίζεται. *Cf.* aussi Or. 34, 10 (SC 318 p. 216).

D'autre part Grégoire ne se contente pas de comparer la génération divine et la création du point de vue des êtres produits, mais il met en lumière également la distance qui les sépare en ce qui concerne leur source commune, à savoir le Père. Un des arguments qu'il emploie en effet le plus souvent pour défendre la divinité du Fils, et par extension celle du Saint-Esprit, est le fait que sans cela, le Père est réduit à n'être que le principe de « petites choses » et qu'on le lèse ainsi de la seule production vraiment apte à le glorifier, celle qui reproduit en plénitude la splendeur de sa divinité.

Cela le conduit parfois à faire référence à la génération et à la souveraineté humaines pour faire saisir l'écart de ces deux réalités en Dieu. Ainsi chez les hommes c'est un honneur plus grand d'être le père d'un seul enfant, ἑνὸς γεννήτωρ παιδός, que d'être le maître de multitudes de serviteurs, μυρίων ἀνδραπόδων... δεσπότης, et cet honneur s'accroît d'autant plus que la similitude du fils au père est plus grande[126] ; de même, limiter la puissance divine à la production des créatures, outre l'outrage causé au Fils et au Saint-Esprit, c'est aussi manquer à l'honneur dû au principe qu'est le Père, οὔτε τὴν ἀρχὴν τιμᾷς, « parce qu'on admet un principe de petites choses indignes de la divinité », ὅτι μικρῶν εἰσάγεις ἀρχὴν καὶ ἀναξίων θεότητος[127].

Il ressort de cette étude que pour Grégoire de Nazianze, qui s'inscrit, aux côtés des orthodoxes, dans la défense de la pleine divinité du Fils et du Saint-Esprit, le Fils ne saurait être assimilé aux créatures dans la mesure où la génération, contrairement à la création, exige que soit communiquée la même nature à l'être produit. C'est ce trait essentiel qui lui permet ensuite, une fois qu'il l'a isolé, d'envisager de même la procession du Saint-Esprit, même si la spécificité de celui-ci, clairement affirmée, échappe pour l'essentiel à ses outils d'analyse. C'est que, dans le cas des deux Personnes divines, le Père est au sens plein leur origine, il leur communique de son propre fonds ce qu'ils sont, tandis que pour les créatures, le rapport d'origine est pour ainsi dire inverse : elles restent essentiellement extérieures à la divinité, et ne sont rattachées à elle que par participation, par attraction, et non par transmission de l'être. Par conséquent Dieu décide de leur avènement sans être conditionné par quoi que ce soit, alors qu'en revanche il existe une réciprocité étroite, que Grégoire, nous venons de le voir, met clairement en lumière, entre la divinité du Père et celle des deux autres Personnes.

---

126. Or. 23, 7 (SC 270 p. 296). En Or. 37, 18 (SC 318 p. 308), il étend la comparaison au rapport du Père et du Fils avec le Saint-Esprit.

127. *Ibid. Cf.* aussi Or. 2, 38 (SC 247 p. 140) ; 20, 6 (SC 270 p. 70) ; 25, 16 (SC 284 p. 196) ; 40, 43 (SC 358 p. 298) ; P. I, I, 2, 36-44 (PG 37, 404-405).

3. *Génération nécessaire ou volontaire ?*

M. Simonetti qualifie cette question d'« insidieuse objection arienne[128] ». En effet, elle consistait à placer les adversaires face au dilemme suivant : ou bien le Père engendre le Fils nécessairement et se trouve par là même soumis à une nécessité. Ou bien l'on exclut cette hypothèse, mais le Fils se trouve alors dépendre, pour être, de la volonté paternelle : en quoi se différencierait-il alors des créatures, qui viennent à l'être comme Dieu le décide ? Dans l'un et l'autre cas, l'une des Personnes se trouve privée de l'autonomie propre à la divinité.

En réalité, les deux termes de l'alternative ne se présentaient pas avec la même force au IVe siècle. La tradition la plus répandue à propos de la génération du Fils admettait en effet que celle-ci était le fruit de la volonté paternelle, voire s'identifiait avec elle. En effet, face aux gnostiques pour qui la production du Verbe se faisait par προβολή, ce qui supposait en Dieu à la fois des passions et une division de sa substance, une des réponses des docteurs chrétiens avait consisté à déplacer la représentation de la génération divine sur le plan de l'activité mentale, laquelle reste immanente à l'esprit et échappe à toute dérive vers des phénomènes corporels. C'est ainsi que Clément dénomme le « Didascale » qu'est le Fils « volonté bonne d'un Père bon », ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα[129]. Origène est plus explicite encore quand il justifie que le Fils est « l'image du Dieu invisible[130] » par le fait que « l'image du Père est formée dans le Fils qui assurément est né de lui comme une volonté de lui, procédant de l'intelligence », *uelut quaedam uoluntas eius ex mente procedens.* Il souligne en effet que « la volonté du Père doit suffire à faire subsister ce que veut le Père », *quod sufficere debeat uoluntas patris ad subsistendum hoc, quod uult pater,* et que c'est ainsi que le Fils se trouve subsister[131]. Mais ce qui suit éclaire la portée de son analyse : il la justifie en effet par le rejet vigoureux de l'idée de προβολή qui conduit ses partisans à « mettre en pièces la nature divine et à diviser Dieu le Père dans son intégralité », *ut diuinam naturam in partes uocent et deum patrem quantum in se est diuidant,* chose à la fois impie et

128. *La crisi ariana,* p. 272 : « una insidiosa obiezione ariana ».

129. *Pédagogue,* III, 98, 1 (SC 158 p. 184). Peut-être faut-il entendre dans le même sens la caractérisation du *logos* divin comme « volonté toute-puissante », θέλημα παντοκρατορικόν, en *Stromate V,* I, 6, 3 (SC 278 p. 32) : elle est en effet immanente à Dieu, par opposition au λόγος προφορικός, bien que le passage puisse aussi être compris des facultés divines (δύναμις), sans référence à la Personne du Fils proprement dite.

130. Col 1, 15.

131. *Traité des principes,* I, 2, 6 (SC 252 p. 122).

absurde vu qu'aucune division de substance ne saurait être conçue dans une nature incorporelle[132]. C'est pourquoi Origène insiste :

> « C'est donc plutôt comme la volonté procède de l'intelligence sans en retrancher une partie, sans se séparer ni s'isoler d'elle *(sicut uoluntas procedit e mente et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur aut diuiditur)* : c'est de cette manière, il faut le penser, que le Père a engendré le Fils, à savoir son image, et comme il est invisible par nature, il a engendré une image invisible *(ut sicut ipse est inuisibilis per naturam, ita imaginem quoque inuisibilem genuerit*[133]*).* »

Cette désignation, pas plus que les autres qui l'accompagnent dans cette section du *Traité des principes*[134], ne tend donc pas à fragiliser par rapport au Père l'être du Fils, dont le caractère substantiel est d'ailleurs nettement marqué[135], mais à éviter toute représentation matérielle de la génération divine. De fait, cela n'empêche aucunement Origène de reconnaître que l'être du Fils est absolument nécessaire : non seulement il n'y a pas de raison pour que Dieu ait retardé sa production – « parce que toujours Dieu pouvait et voulait, il n'y a jamais eu de raison ni de motif pour que Dieu n'ait pas toujours eu le bien qu'il voulait[136] » –, mais le Fils apparaît comme indispensable à la perfection du Père, sans quoi il aurait dû acquérir les qualités de Tout-Puissant et de Père[137]. Origène ratifie l'ensemble de cette analyse lors de la récapitulation finale du *Traité des principes,* qui s'ouvre précisément sur un nouveau rejet explicite de la προβολή et des conceptions corporelles qui lui sont liées :

> « Nous ne disons donc pas, comme le pensent les hérétiques, qu'une partie de la substance de Dieu se soit changée en fils ou que le Fils a été procréé par le Père à partir de rien, c'est-à-dire en dehors de sa substance, de telle sorte qu'il fut un moment où il n'était pas, mais nous disons, en supprimant toute signification corporelle, que la Parole et Sagesse est née du Père invisible et incorporel, sans que rien ne se produise corporellement, comme la volonté procède de l'intelligence, *sed amisso omni sensu corporeo, ex inuisibili et incorporeo deo uerbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, uelut si uoluntas procedat e mente*[138]. »

132. *Ibid.*

133. *Ibid.*

134. P.ex. : « le rayonnement de la gloire de Dieu et la figure et expression de sa substance » (He 1, 3) ; « un souffle de la puissance de Dieu et une émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant, le rayonnement de la lumière éternelle et le miroir sans tache de l'activité ou de la puissance de Dieu et l'image de sa bonté » (Sap. 7, 25-26).

135. *Traité des principes,* I, 2, 2 (SC 252 p. 112).

136. *Ibid.* 10 (p. 130) : ... *ut quoniam semper et poterat deus et uolebat, numquam uel decuerit uel causa aliqua existere potuerit, ut non hoc, quod bonum uolebat, semper habuerit.*

137. *Ibid.* (p. 132-134).

138. *Ibid.* IV, 4, 1 (SC 268 p. 400).

Mais au IVe siècle, la crise arienne donne une tout autre orientation à cette façon de concevoir la génération divine, et introduit, ici encore, un bouleversement des données traditionnelles. De même qu'Arius utilisait les appellations de Fils, d'image, d'émanation, etc., non plus pour souligner la ressemblance du Fils au Père, mais pour creuser l'écart entre l'Inengendré et celui qui tenait du Père son principe[139], de même en affirmant qu'il était engendré volontairement et librement par le Père, il prétendait non souligner l'immatérialité de sa génération, mais la réduire à un acte de création[140].

Athanase s'avère avoir une conscience particulièrement nette du problème et présente dans les discours *Contre les ariens* une solution visant expressément à le résoudre. Il y souligne en effet de façon répétée qu'il appartient en propre à la créature d'être « par la grâce de Dieu et sa volonté », χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ, de telle sorte qu'elle pourrait de nouveau retourner au néant dont elle est issue si le Créateur le voulait, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας[141]. Mais en s'appuyant sur la différence d'origine des créatures et du Fils, il parvient à montrer que celui-ci ne dépend pas, pour être, de la volonté divine, mais appartient intrinsèquement à Dieu, et par conséquent est aussi nécessaire que la substance divine :

> « La créature est à l'extérieur du Créateur, comme on l'a dit, mais le fils, lui, est un rejeton propre à la substance. C'est pourquoi aussi, alors que la créature n'est pas nécessairement toujours – c'est quand son auteur le veut qu'il la fabrique –, le rejeton, lui, ne tient pas de la volonté sa subsistance, mais il est une propriété de la substance[142]. »

Le troisième discours *Contre les ariens* fait un pas de plus dans la mesure où il attaque de front le dilemme posé par les ariens, qui revêtait une acuité particulière non pas tant pour le Fils que pour le Père puisque affirmer à la fois que le Fils est nécessairement et qu'il est engendré par le Père semble bel et bien induire que le Père l'engendre nécessairement, sans être libre de faire autrement. Athanase commence par établir clairement que là où les ariens veulent en venir, c'est à réduire le Fils à la condition de créature : comme ils ont honte de l'appeler explicitement « créature », ils cherchent une autre voie pour parvenir au même résultat, en mettant en avant la volonté, βούλησιν προβαλλόμενοι, de façon à dire :

139. M. Simonetti, *La crisi ariana*, p. 47.

140. *Ibid.* p. 49.

141. *Contre les ariens*, I, 20 (PG 26, 55 A 10-13). *Cf.* aussi I, 58 (133 A 2-9), II, 2 (149 B 8-10, C 6-9).

142. *Ibid.* 29 (col. 72 B 1-6) : Τὸ ποίημα ἔξωθεν τοῦ ποιοῦντός ἐστιν, ὥσπερ εἴρηται, ὁ δὲ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι · διὸ καὶ τὸ μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι · ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργός, ἐργάζεται · τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑποκεῖται, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης.

> « Si ce n'est pas de la volonté qu'il tient son être, c'est donc par une nécessité et sans le vouloir, que Dieu a eu un Fils, εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ Θεὸς Υἱόν[143]. »

Athanase résout ensuite la difficulté en discernant dans la nécessité d'une part ce qui s'oppose à la volonté, ἀντικείμενον τῇ βουλήσει, ce qui se fait à contrecœur, παρὰ γνώμην, et de l'autre ce qui dépasse la volonté, τὸ δὲ μεῖζον καὶ ὑπερκείμενον, et qui est ce qui se conforme à la nature, τὸ κατὰ φύσιν[144]. Que le Père n'engendre pas le Fils par la volonté ne signifie pas qu'il l'engendre à regret, mais que la délibération (βουλεύεσθαι) n'a pas à intervenir dans un acte qui appartient en propre à la substance du Père, ἴδιόν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. Sans cela, poursuit Athanase, le Père devrait aussi délibérer en ce qui le concerne lui-même, καὶ περὶ ἑαυτοῦ. Il retourne par là aux ariens leur question :

> « Qu'ils nous disent eux-mêmes : que Dieu soit bon et miséricordieux lui vient-il de la volonté ou non ?, ἐκ βουλήσεως ἢ οὐ βουλήσει »

Le dilemme se retrouve en effet : dans le premier cas Dieu ne peut plus être dit substantiellement bon puisqu'il peut aussi ne pas l'être ; dans le second, il serait contraint à être bon sans le vouloir lui-même. Pourquoi la question est-elle un faux dilemme ? Parce que c'est par nature que Dieu est bon[145].

Or face à cette même question, Grégoire nous semble offrir une réponse moins nette que celle d'Athanase, voire quelque peu embarrassée. D'un côté, comme nous l'avons vu, il a une conscience très claire que l'être de la créature est suspendu au bon vouloir de Dieu[146], tandis que l'être du Fils, lui, est nécessaire puisque étant Dieu, il ne peut pas ne pas être. Mais quand il s'agit de trancher à propos du Père, pour savoir si c'est nécessairement ou volontairement qu'il engendre, Grégoire est moins affirmatif et n'exclut pas totalement une intervention de la volonté dans la génération divine. On peut le noter à différents endroits.

Au moment même où il affronte les ariens sur ce point, il souligne que leur solution, bien qu'erronée, a au moins l'avantage de dissocier la génération divine de connotations matérielles[147] – affirmation qu'Origène ne démentirait pas. D'autre part, pour montrer qu'il ne faut pas réduire la divinité à une seule

143. *Ibid.* III, 62 (453 A 16-B 2).

144. *Ibid.* (453 B 4-8).

145. *Ibid.* (453 B 8-456 A 6).

146. *Cf. supra*, chap. V (I, 2.3 ; conclusion, *in fine*).

147. Or. 29, 6 (SC 250 p. 186-188) : ce qui lui plaît, c'est qu'au moins « ils écartent l'idée d'une passion en recourant à la volonté, car la volonté n'est pas une passion », τοῦ πάθους ἀποστάντες ἐπὶ τὴν βούλησιν καταφεύγουσιν · οὐ γὰρ πάθος ἡ βούλησις.

Personne, il écarte comme irrecevables les deux explications qu'une telle hypothèse supposerait : que le Père n'ait pas toujours pu se communiquer au Fils et au Saint-Esprit, ou bien qu'il ne l'ait pas voulu. Mais dans ce cas il faudrait admettre en Dieu ou bien la crainte – que l'être engendré ne se change en adversaire –, ou bien la jalousie – le Fils étant alors vu comme un possible rival[148]. Bien évidemment, aucune des deux éventualités n'est envisageable en Dieu, dont l'être ne saurait être menacé, et moins encore par une Personne issue de sa propre substance, et dont la bonté se caractérise par une magnanimité sans limite. Mais du même coup – même si Grégoire ne tire pas jusqu'au bout la conclusion – la voie se trouve libre pour concevoir le Fils (et l'Esprit) comme le fruit le plus achevé de la parfaite volonté du Père.

Par ailleurs, nulle part Grégoire ne manifeste une opposition déclarée à l'idée que la volonté interviendrait dans la génération divine, alors qu'en revanche il rejette explicitement celle qui soumettrait le Père à la nécessité. Le Discours 25 l'exprime en toutes lettres à propos du Saint-Esprit, dans un passage où Grégoire exhorte Héron, et à travers lui son auditoire, à continuer de confesser sans crainte la Trinité des Personnes :

> « Ne crains pas la procession : car Dieu n'est pas soumis à la nécessité de ne pas produire ou de produire son semblable, lui qui dispose de toutes les richesses, οὐ γὰρ ἀνάγκην ἔχει Θεός, ἢ μὴ προβάλλειν, ἢ προβάλλειν ὁμοίως, ὁ πάντα πλούσιος[149]. »

Que l'Esprit-Saint soit Dieu et, comme tel, procède nécessairement du Père, ne doit donc pas signifier que le Père soit soumis à une nécessité.

Il existe donc un certain déséquilibre, qui fait que Grégoire, à la différence d'Athanase, ne renvoie pas dos à dos la volonté et la nécessité pour parler d'une génération (ou d'une procession) « selon la nature », mais rejette expressément cette dernière tout en laissant un certain espace à l'idée d'une génération conçue comme un acte de la volonté de Dieu. Or il nous semble qu'une des clés permettant de comprendre la raison de cette asymétrie se situe au début du Discours 29, à un moment où Grégoire évoque le déploiement de la vie trinitaire en Dieu, parfaitement compatible avec le plus strict monothéisme. Au moment où il utilise les couples γεννήτωρ / γέννημα et προβολεύς / πρόβλημα pour définir la position réciproque, respectivement du Père et du Fils et du Père et du Saint-Esprit, il se reprend, conscient de l'insuffisance de ces termes pour dire l'ineffable, mais précise :

> « Car nous n'aurons certainement pas l'audace de parler d'un débordement de bonté, ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος, comme un des philosophes grecs qui osa dire : "tel un cratère qui a coulé par-dessus bord", οἷον κρατήρ τις ὑπερρύη, – il dit cela expressément dans le passage où il traite de la cause première et de la cause seconde. Gardons-nous d'admettre une génération forcée et une sorte de débordement naturel et incoercible, qui ne convient pas du tout à nos idées sur la divinité, μήποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον[150]. »

148. Or. 23, 6 (SC 270 p. 292-294).

149. Or. 25, 17 (SC 284 p. 198).

Si c'est effectivement à Plotin que Grégoire, comme il est probable, fait ici allusion, il faut se référer à l'*Ennéade* V, 2 [11] où est évoqué le jaillissement de l'Intellect à partir de l'Un :

> « Comme l'Un est parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien, il a débordé pour ainsi dire, et sa surabondance a produit un autre être, οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο[151]. »

L'on peut remarquer que Grégoire ne suit pas très fidèlement la pensée plotinienne, dans la mesure où il transforme en « forcé », ἀκούσιον, ce qui n'est chez Plotin que nécessaire d'une nécessité de nature ou même supérieure à la nature, comme il s'en explique clairement dans le traité VI, 8 [39] : réaliser sa nature, c'est atteindre son bien, acte pour lequel il ne saurait y avoir de réticence – il n'y a de privation réelle de liberté que quand un être est détourné de son bien ; par ailleurs, chez les êtres simples, ce dédoublement entre la substance (οὐσία) et l'acte (ἐνέργεια) est une pure distinction de raison[152]. De plus, dans le cas du Bien, qui n'a rien au-dessus de soi mais est à la fois sa propre fin et la fin de tout le reste, s'épanouit en lui-même et se trouve pour ainsi dire coextensif au Bien total qu'il est, lui dénier la liberté est d'une absurdité suprême : qu'y a-t-il en effet de plus indépendant que lui ? Il est plutôt, continue

150. Or. 29, 2 (SC 250 p. 180).

151. V, 2 [11] 1. P. GALLAY (SC 250 p. 180, n. 4) renvoie au traité V, 1 [10] 6, qui présente en effet avec le texte de Grégoire plusieurs similitudes : il y est aussi question de la procession de l'Intellect à partir de l'Un et qui plus est, dans un contexte où PLOTIN l'envisage comme l'expansion de l'unité en dyade, concepts techniques qui se retrouvent, étendus à la « triade », précisément dans le passage de Grégoire que nous venons de citer. De plus l'idée d'une procession due à la volonté y est expressément rejetée (l. 26 : οὐδὲ βουληθέντος) du fait qu'elle supposerait l'existence d'un intermédiaire entre l'Un et l'Intellect. Mais cette référence ne nous semble pas tout à fait suffisante dans la mesure où ce qui intéresse Plotin dans ce contexte, c'est davantage l'immobilité de l'Un lors de la procession de l'Intellect, et l'idée de surabondance, qui est précisément celle que Grégoire critique, en est totalement absente : Plotin insiste au contraire sur le fait que l'Un reste en lui-même. L'*Ennéade* V, 2 [11] 1, en revanche, comme nous pouvons le constater, prête clairement le flanc à une critique de ce genre, et offre de plus l'avantage de constituer une citation pratiquement littérale dans le texte de Grégoire, puisque la seule différence est que celui-ci omet l'augment de l'aoriste là où Plotin le garde (ὑπερρύη / ὑπερερρύη). Pour plus de précision, on peut se rapporter au commentaire de F. W. NORRIS, *Faith gives fullness to reasoning*, p. 134-135.

152. V, 8 [39] 4.

Plotin, au-delà de la liberté comme il est au-delà de la nature, du fait qu'il ne donne prise à aucun accident, n'ayant rien en dehors de lui ou au-dessus de lui vers quoi se porter[153].

Mais cette distorsion de la pensée plotinienne chez Grégoire – si tant est qu'il a eu un contact direct avec ledit traité – rejoint en réalité sa préoccupation, que nous avons pu étudier à loisir[154], de rapporter à la liberté divine l'ensemble de la hiérarchie des êtres. Outre l'influence origénienne certaine, c'est donc probablement aussi une sensibilité particulière au danger de fonder sur la nécessité la production des êtres qui, nous semble-t-il, a pu provoquer chez Grégoire cette réticence au moment d'attribuer au Père un acte dont il ne serait pas pleinement le maître. Alors qu'Athanase ne vise que les ariens, il nous semble qu'à l'horizon des réfutations de Grégoire se trouve aussi le néoplatonisme.

L'on comprend dès lors plus clairement l'organisation du texte capital du Discours 29 où Grégoire affronte le dilemme qui nous occupe[155]. En effet, après avoir exposé l'alternative, il la développe d'une manière plutôt inattendue. Car si l'un des deux termes consiste effectivement à voir Dieu soumis à une contrainte pour peu qu'il engendre le Fils sans le vouloir, οὐ θέλων, l'autre en revanche évite pour ainsi dire l'obstacle. En effet le nœud de la difficulté réside dans le fait que si le Fils est dit être le produit de la volonté paternelle, il se trouve par là ramené à la condition de créature, dont l'être dépend intégralement du bon vouloir divin sans qu'elle en soit elle-même la maîtresse. Or Grégoire passe presque la totalité du chapitre à résoudre *une autre* difficulté : « Au contraire, s'il a engendré en le voulant, le Fils est fils de la volonté », εἰ δὲ θέλων, θελήσεως υἱὸς ὁ Υἱός. Sa réfutation consiste donc à montrer l'absurdité de poser l'existence d'une volonté intermédiaire entre le Père et le Fils, de même que la génération humaine, sans être nécessaire, ne fait pas pour autant du fils le fils de la volonté de son père, mais directement le fils de son père, et que la création, qui n'a rien d'un acte obligé, ne fait pas non plus des créatures les créatures de la volonté divine, mais les créatures de Dieu. Et lorsqu'au chapitre suivant Grégoire, tout comme Athanase l'avait fait[156], prolonge sa réfutation en retournant aux ariens leur dilemme, c'est sur cette lancée, et non comme son prédécesseur, qu'il poursuit, en leur demandant si le Père est Dieu en le voulant ou en ne le voulant pas : si c'est en le voulant, il faudra supposer qu'il est divisé et qu'il est un produit de la volonté, θελήσεως... πρόβλημα ; sinon, que quelqu'un l'a forcé, βιασάμενον, à l'être[157]. Et pourtant ce même chapitre 6 laisse transparaître que Grégoire a

153. *Ibid.* 7-8, 12.

154. *Cf. supra,* chap. V, conclusion.

155. Or. 29, 6 (SC 250 p. 186-188).

156. *Contre les ariens,* III, 62 (PG 26, 453 C 6-456 A 6). *Cf. supra,* chap. VI (II, 3).

157. Or. 29, 7 (SC 250 p. 190).

conscience de ce qui constitue la vraie difficulté, puisqu'au moment où il conclut qu'il ne faut pas confondre l'acte (la volonté, la génération, la parole, le mouvement) avec la substance qui en est le sujet (celui qui veut, celui qui engendre, celui qui parle, celui qui se meut), il laisse tomber, comme en passant, la remarque suivante :

> « Les réalités relatives à Dieu, toutefois, sont même au-dessus de tout cela ; en lui, la génération est peut-être la volonté d'engendrer, mais il n'y a rien d'intermédiaire – si du moins nous acceptons aussi cela sans réserve, et non pas plutôt que la génération est supérieure même à la volonté, τὰ τοῦ Θεοῦ δὲ καὶ ὑπὲρ ταῦτα πάντα, ᾧ γέννησίς ἐστιν ἴσως ἡ τοῦ γεννᾶν θέλησις, ἀλλ' οὐδὲν μέσον, εἴγε καὶ τοῦτο δεξόμεθα ὅλως, ἀλλὰ μὴ καὶ θελήσεως κρείττων ἡ γέννησις[158]. »

Il nous semble donc, au vu de ces passages et du contexte dans lequel s'inscrit la réflexion de Grégoire, que notre auteur serait au fond enclin à adopter la solution d'Athanase mais que d'une part, le poids de la tradition antérieure, et plus particulièrement l'influence d'Origène, le retiennent d'exclure aussi fermement qu'il le fait pour l'idée de nécessité, le rôle de la volonté dans la génération divine (et par extension, dans la procession du Saint-Esprit) ; d'autre part, comme le point sur lequel il se démarque le plus de la pensée néoplatonicienne est précisément l'idée d'une hiérarchie fondée en dernière instance sur la liberté divine, l'on peut raisonnablement penser qu'à son niveau le plus éminent, à savoir l'être divin lui-même, Grégoire n'a pas voulu soustraire à Dieu la libre possession de soi.

III. – La génération divine et l'indépendance de Dieu par rapport au monde

Maintenant que nous avons successivement confronté, à la suite de Grégoire, la génération divine à la génération humaine, puis à la création, pour en relever les traits distinctifs, le moment est venu d'apprécier l'incidence de cette réflexion sur la façon qu'a notre auteur d'envisager les rapports de Dieu au monde.

158. *Ibid.* 6 (p. 188).

1. *Le Fils n'est pas engendré en vue de la création*

Grégoire est explicite sur ce point et en rend compte très simplement :

> « En conclusion, des trois, aucun n'est une créature, pas un seul : et, ce qui serait pire, aucun n'existe à cause de moi : sinon, celui-là ne serait pas seulement une créature, il serait aussi inférieur à nous. Car si j'existe pour la gloire de Dieu et si cet être existe à cause de moi, δι᾽ ἐμέ, comme la pince à feu existe à cause du char, ou la scie à cause de la porte, j'ai sur lui la supériorité de la cause, νικῶ τῇ αἰτίᾳ, car plus Dieu est au-dessus des créatures, plus l'être qui a pris existence à cause de moi m'est inférieur, à moi qui existe à cause de Dieu, ὅσῳ γὰρ κτισμάτων Θεὸς ὑψηλότερος, τοσοῦτον τοῦ διὰ Θεοῦ ὑποστάντος ἐμοῦ τὸ δι᾽ ἐμὲ γενόμενον ἀτιμότερον[159]. »

Or cette position, que notre auteur reprend à la suite d'Athanase[160], représente une authentique révolution théologique par rapport aux générations antérieures. Dans le cadre de la crise arienne, en effet, elle se laisse comprendre comme une réponse à l'argument par lequel les hérétiques se défendaient de l'accusation d'impiété qui leur avait été adressée depuis le début. Car tout en reléguant explicitement le Fils parmi les créatures, Arius lui reconnaissait une certaine prééminence par rapport au reste du créé dans la mesure où il voyait en lui le démiurge du monde. Dans la profession de foi qu'il adressait à Alexandre, il définissait le Fils à la fois comme créature, κτίσμα, mais comme créature unique, différente de toutes les autres, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, car créée par le Père pour faire le monde entier. Parallèlement, il le distinguait aussi, en tant que Logos et Sagesse, du logos et de la sagesse immanents à Dieu (attributs correspondant à sa divinité mais non dotés d'existence substantielle), du fait que le Fils, lui, avait été engendré en Dieu en vue de la création du monde[161]. Les anoméens avaient repris cette conception à leur compte, en l'étendant au Saint-Esprit qui devenait la première créature du Fils, mais dépourvu, lui, de rôle démiurgique. La conclusion de l'*Apologie* d'Eunome

---

159. Or. 42, 17 (SC 384 p. 86). *Cf.* aussi Or. 23, 7 (SC 270 p. 296) ; P. I, I, 2, 51-56 (PG 37, 405-406).

160. *Contre les ariens* II, 30 (PG 26, 209 A 7-212 A 10) : Athanase met en évidence l'impiété qu'il y a à considérer que le Fils a été engendré à cause de nous, « pour notre usage, comme un outil », εἰς τὴν ἡμῶν χρείαν, ὡς ὄργανον πεποίηται, de telle sorte que ce n'est pas tant lui que le Père a voulu produire, que nous : οὐ γὰρ θέλων αὐτὸν ἔκτισεν ἀλλ᾽ ἡμᾶς θέλων, δι᾽ ἡμᾶς αὐτὸν ἐδημιούργησε. Il se demande alors pourquoi c'est lui que Dieu appelle proprement son Fils, alors que nous, nous ne sommes que des fils adoptifs.

161. M. Simonetti, *La crisi ariana*, p. 49-50.

donne une idée précise de l'équilibre qu'il essayait de maintenir entre la condition créée des deux Personnes et leur prééminence :

> « Il y a donc un seul Dieu inengendré, incréé, non fait, ἀγέννητος, ἄκτιστος, ἀποίητος. Et un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, rejeton de l'Inengendré – non à la manière d'un quelconque rejeton, γέννημα τοῦ ἀγεννήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων –, créature de l'Incréé – non à la manière d'une quelconque créature, κτίσμα τοῦ ἀκτίστου, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων –, œuvre faite par le non-fait – non à la manière d'une œuvre quelconque, ποίημα τοῦ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων. Comme l'a dit la Sainte Écriture : "Le Seigneur m'a créé au commencement de ses voies, avant les siècles il m'a fondé, avant toutes les collines il m'a engendré". Et un seul Esprit, la première des œuvres du Monogène, et plus grande que toutes, πρῶτον καὶ μεῖζον πάντων τοῦ Μονογενοῦς ἔργον, produit par l'ordre du Père, mais aussi par l'activité et la puissance du Fils[162]. »

Les ariens comptaient par là préserver à la fois la transcendance du Père, entraîné dans la création d'un être plus digne de lui que le reste des créatures, et l'excellence du Fils, que l'Écriture représente explicitement comme semblable au Père et son intermédiaire dans la création du monde[163]. Mais en passant de la considération de la cause efficiente à celle de la cause finale, les orthodoxes mettaient en lumière le vice d'une telle conception, par laquelle l'être du Fils se trouvait subordonné non seulement au Père, mais à la création tout entière, dès lors que son être aurait été conçu en fonction d'elle.

Cependant, la portée d'une telle révision dépassait largement le contexte de la crise arienne. En effet, s'il est vrai que, là comme ailleurs, Arius tirait la représentation du Fils dans un sens brutalement subordinatianiste, il n'en demeure pas moins qu'il ne faisait que pousser jusqu'à ses ultimes conséquences la conception unanimement admise aux IIe et IIIe siècles, liant la génération divine du Verbe à la création du monde. Que l'on pense à Athénagore[164], à

---

162. *Apologie*, 28 (SC 305 p. 198). *Cf.* Prov. 8, 22-25.

163. *Cf.* p. ex. Jn 1, 1-3.

164. *Supplique au sujet des chrétiens*, X, 2-4 (SC 379 p. 100-102) : le Fils de Dieu y est défini comme « le Verbe du Père en idée et en énergie », λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. « C'est en effet par son opération et par son intermédiaire que tout a été fait, parce que le Père et le Fils ne font qu'un », πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Dès l'origine, Dieu avait en lui son Verbe, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, puisqu'il est éternellement rationnel, ἀϊδίως λογικὸς ὤν, mais comme la matière était absolument sans qualités, ἀποίου, il a engendré son Verbe, qui « a procédé du Père pour leur servir d'idée et d'énergie », ἐπ᾽ αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι, προελθών. L'Esprit-Saint de même émane de Dieu et retourne à lui, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον, comme un rayon de soleil.

Justin[165], à Théophile[166], pour ne citer qu'eux, les Apologistes sont tributaires de cette idée, puisée en partie dans l'Écriture[167] et surtout dans la distinction stoïcienne entre λόγος προφορικός et λόγος ἐνδιάθετος[168], et voient dans le Fils le Verbe du Père émis par lui en vue de la création du monde. L'une des conséquences de cette représentation avait été de limiter la subsistance individuelle du Fils au temps de la création : avant et après elle, le Verbe se fond dans le Père sans personnalité propre, et l'on aboutit ainsi au modalisme « économique » de Sabellius, qui se trouve prolongé au IVe siècle dans la doctrine de Marcel d'Ancyre. Celui-ci conçoit en effet la consubstantialité du Fils au Père comme l'absence de distinction réelle entre les deux, le Fils ne sortant, προελθών, du Père que pour les besoins de la création. Marcel comprend ainsi les premiers versets du prologue de l'Évangile de saint Jean comme le fait que le Verbe initialement en puissance, δυνάμει, en Dieu, devient en acte, ἐνεργείᾳ, tout en restant auprès du Père, dès lors que se profile l'œuvre de la création. Si cela lui permet d'affirmer face aux ariens la pleine divinité du Verbe, c'est en revanche aux dépens de sa subsistance personnelle, dans la mesure où il se réduit à n'être qu'une faculté opérative de Dieu – malgré les efforts de Marcel pour se démarquer de l'hérésie sabellienne, jusqu'au moment où un concile arien tenu en 335 à Constantinople parvient à le faire déposer[169].

Mais à l'autre extrême se trouve aussi la tendance à tirer cette représentation trinitaire dans le sens de la distinction franche entre les Personnes, au point de fonder leur différence précisément sur le rôle démiurgique du Verbe. La supériorité du Père ressort alors inévitablement dans la mesure où il apparaît comme le principe premier et absolu, déléguant au Fils des pouvoirs démiurgiques. Une telle attitude est déjà perceptible dans le rapprochement – apologétique, certes, mais risqué – qu'opère Clément d'Alexandrie entre la

165. *Apologie,* II, 6 (éd. Otto p. 212-214) : Justin caractérise le Fils comme « le seul à être appelé proprement fils, le Verbe qui avant les créatures était à la fois avec le Père et engendré, lorsqu'au début il a tout créé et ordonné à travers lui », ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε.

166. *Trois livres à Autolycus,* II, 10 (SC 20 p. 122). Théophile présente les rudiments de la foi chrétienne et commence par affirmer que Dieu est celui qui a créé toutes choses du néant pour l'homme. « Et comme Dieu avait son Verbe immanent, ἐνδιάθετον, dans ses propres entrailles, il l'engendra, ἐγέννησεν αὐτόν, le produisant, ἐξερευξάμενος (*Cf.* Ps. 44, 2), avec sa sagesse avant l'univers. C'est ce Verbe qu'il avait comme ministre de ses œuvres, τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων, et c'est par lui qu'il a fait toutes choses. »

167. Prov. 8, 22-25 p. ex.

168. *Cf.* les témoignages de GALIEN et SEXTUS EMPIRICUS à propos de Chrysippe (SVF II, 135).

169. *Cf.* M. SIMONETTI, *La crisi ariana,* p. 66-68, 131-132.

doctrine chrétienne du Fils et de la Trinité et trois textes cosmologiques de Platon : le passage de la *Lettre II* évoquant les principes tournant autour du Premier, un extrait de la *Lettre VI,* et le discours du démiurge du *Timée,* se présentant aux dieux astres comme leur père et le démiurge de leurs œuvres[170]. Dans les trois cas, ce n'est pas seulement un ordre, mais une hiérarchie qui se dessine entre les hypostases, la primauté revenant nettement à la première.

Chez Origène, la spécificité de la génération divine par rapport à la création est bien mise en lumière[171], et son éternité est explicitement affirmée[172], ce qui lui permet de mettre en valeur à la fois la substantialité et la divinité du Fils, dès avant la création. Le Saint-Esprit est de même clairement rangé du côté de la divinité, possédant de toute éternité la sainteté et la pleine connaissance de Dieu, sans qu'il faille aucunement supposer en Dieu la moindre notion de temps, qui est le propre des créatures[173]. Mais en même temps, comme il ressort des analyses approfondies de H. Crouzel, même si cette participation du Fils au Père est totale et sans réserve, du fait que ce dernier est le principe de la divinité tandis que le Fils la reçoit de lui, la génération divine ne va pas sans un certain affaiblissement de la nature divine, dû à sa communication[174] – et le fait est encore plus sensible en ce qui concerne le Saint-Esprit[175]. Or le Fils se trouve en ce sens lié d'une manière particulière à la création dans la mesure où les créatures elles aussi tiennent leur être de Dieu et participent à lui. Certes Origène a une conscience très claire de l'abîme ontologique qui sépare le Verbe divin des êtres tirés du néant, mais il tend néanmoins à voir en lui l'archétype, ou le principe de toute production, de telle sorte qu'il se trouve dans une position privilégiée pour créer : par sa divinité il est, à l'égal du Père, le Créateur de toutes choses ; et par le fait qu'il est la Sagesse du Père ayant reçu de lui la totalité de la richesse divine, il représente pour la créature le modèle achevé de la participation à Dieu – ou, pour le dire autrement, et sans abolir pour autant sa transcendance, la créature s'apparente à Dieu par lui, qui tient son être du principe qu'est le Père, plutôt que par le Père absolument dépourvu de principe. C'est ainsi qu'Origène comprend le premier verset de l'Évangile de saint Jean. Il dit en effet à propos du sens d'ἀρχή :

170. *Cf. Lettre II* (312 E 1-4) ; *Lettre VI* (323 D 1-5) – notons qu'ORIGÈNE reprend ce même rapprochement dans le *Contre Celse,* VI, 8 (SC 147 p. 198) – ; *Timée,* 41 A 5-6. *Cf. Stromate V,* XIV, 102, 3-103, 1 (SC 278 p. 194-196).

171. *Cf.* p. ex. *Traité des principes,* I, 2, 6 (SC 252 p. 120) : le Fils ressemble au Père comme un fils à son père et non comme un portrait peint ou sculpté, qui serait plutôt analogue à la ressemblance de l'homme à Dieu.

172. *Ibid.* I, 2, 2-3 (p. 112-116), 9 (p. 130), 11 (p. 138).

173. *Ibid.* I, 3, 4 (p. 150-152), 7 (p. 160-162).

174. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* p. 98-121.

175. *Cf. Commentaire sur S. Jean,* II, 10, 73-76 (SC 120 bis p. 256-258).

« Cependant il est possible que ce soit ce "par quoi", c'est-à-dire ce qui crée, τὸ *ὑφ' οὗ*, ὅπερ ἐστὶ ποιοῦν, car "Dieu commanda et ils furent créés". Le Christ est d'une certaine manière démiurge, puisque le Père lui dit : "Que la lumière soit", "Que le firmament soit". C'est comme principe que le Christ est démiurge, en tant qu'il est Sagesse, car c'est parce qu'il est Sagesse qu'il est appelé principe, δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστί, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή[176]. »

En effet, l'analyse de la notion de Sagesse à laquelle procède Origène dans la suite du texte ne fait qu'établir ceci : qu'en tant que Sagesse originaire, le Verbe de Dieu contient en soi dans toute leur diversité les idées présidant à la formation de l'univers, tandis que le nom de Logos souligne davantage l'aspect de communication de ces types originels. Dire que « dans le principe était le Logos » revient donc à dire que « toutes choses sont créées selon la Sagesse, d'après les lignes directrices d'un plan dont les éléments (= notions) sont dans le Logos », ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνεται[177]. La connexion entre l'être intime du Fils et son rôle créateur se fait donc tout naturellement :

« Il faut ajouter qu'après avoir produit, si j'ose dire, une Sagesse vivante, Dieu lui a confié le soin de donner, d'après les modèles qu'elle porte en elle, ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων, le modelage, la forme et peut-être même l'existence, οὐσίας, aux êtres et à la matière[178]. »

Mais du même coup apparaît aussi une relative infériorité du Fils par rapport au Père :

« Dieu est absolument un et simple, πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν. Mais, à cause de la multiplicité (des créatures), διὰ τὰ πολλά, notre Sauveur que "Dieu a par avance destiné à être victime de propitiation" et prémices de toute la création, devient beaucoup de choses, πολλὰ γίνεται, peut-être même tout ce qu'attend de lui toute créature capable de recevoir la délivrance[179]. »

L'on pourrait objecter que cette multiplicité se rapporte à la mission salvifique du Christ et donc à son Incarnation, sans préjudice pour son être divin. Le passage le laisse effectivement à entendre. Mais H. Crouzel relève un autre texte, tiré du *Contre Celse,* dans lequel toute ambiguïté sur ce point a disparu. Origène y cherche en effet à se défendre de l'accusation de Celse selon laquelle les chrétiens mettraient le Christ au-dessus du Père et soutient explicitement

176. *Ibid.* I, 20, 110-111 (p. 116).

177. *Ibid.* 113 (p. 118).

178. *Ibid.* 115 (p. 118-120).

179. *Ibid.* 119 (p. 120).

l'infériorité du Fils au Père, sur la base du verset de saint Jean : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi[180] ».

« Et nul de nous n'est assez stupide pour dire : le Fils de l'homme est le Maître de Dieu. Nous affirmons au contraire que le Sauveur, envisagé précisément comme Dieu, Logos, Sagesse, Justice, Vérité (ὅτε νοοῦμεν αὐτὸν θεὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν), domine tout ce qui lui a été soumis en raison de ces titres (Κρατεῖν... πάντων μὲν τῶν ὑποτεταγμένων αὐτῷ, καθὸ ταῦτά ἐστιν), mais non pas le Dieu et Père qui le domine (ἀλλ' οὐχὶ καὶ τοῦ κρατοῦντος αὐτὸν πατρὸς καὶ θεοῦ[181]). »

Nous mesurons donc mieux l'importance du changement apporté à la réflexion trinitaire par la disjonction explicite opérée par Athanase ou Grégoire entre la génération du Fils et la production des créatures. Le Père n'engendre pas son Fils en vue de la création, mais à l'inverse produit les créatures pour la plus grande gloire de son Fils. Du point de vue trinitaire, comme le souligne fort justement M. Simonetti, en déconnectant l'être de Dieu de celui des créatures, on parvenait enfin à s'affranchir à la fois du modalisme et du subordinatianisme[182]. Et du point de vue cosmologique qui est le nôtre, c'est un pas décisif qui est fait vers la conscience de l'indépendance absolue de Dieu par rapport au monde. De plus le Fils se trouve du même coup clairement rejeté du côté de la divinité, à l'exclusion de tout statut ontologique intermédiaire entre le Père et le créé[183]. Sa génération, dont nous avons pu voir longuement la supériorité incommensurable par rapport à l'acte créateur, s'opère indépendamment de toute référence au monde. Le Père lui-même sort pour ainsi dire grandi de cette mise au point. Car au lieu d'être réduit à avoir recours, pour créer, à une créature adéquatement conçue pour cela, comme le voulait la conception arienne, c'est par l'être divin lui-même qu'il se communique à la création :

« Mais quoi ? Autant Dieu l'emporte en valeur sur les créatures, autant le fait d'être le principe de la divinité est, pour la cause première, une prérogative qui l'emporte sur le fait d'être le principe des créatures, et autant le fait qu'elle étend

180. Jn 14, 28.

181. *Contre Celse,* VIII, 15 (SC 150 p. 206).

182. *La crisi ariana,* p. 519 : « Infatti una concezione economica della Trinità, tale cioè che motivasse l'articolazione trinitaria della divinità in relazione alla varia vicenda del mondo creato (creazione, redenzione, ecc.) dava come risultato o il subordinazionismo (apologisti, Origene, fino alla radicalizzazione ariana) o il modalismo monarchiano (Sabellio, Marcello d'Ancira), soluzioni ambedue sentite allora come insufficienti. » *Cf.* aussi R. P. C. Hanson, « The Transformation of Images in the Trinitarian Theology of the Fourth Century », *Studia Patristica* 17, 1 (1982) p. 110.

183. Voir p. ex. en Or. 30, 11 (SC 250 p. 248) la façon dont Grégoire interprète le fait que le Fils ne fasse rien de lui-même mais fasse tout comme le Père (Jn 5, 19) : cela ne signifie pas qu'il imite celui-ci servilement, mais au contraire qu'il agit de la même manière, à la façon du Père, πατρικῶς.

son effet sur les créatures par l'intermédiaire de la divinité l'emporte sur le contraire, à savoir sur le fait que la divinité existerait à cause de ces (créatures), τοσούτῳ μεγαλοπρεπέστερον... διὰ θεότητος μέσης ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ κτίσματα ἢ τοὐναντίον τούτων ἕνεκεν ὑποστῆναι θεότητα, comme l'enseignent les gens qui abusent de la critique et qui n'ont pas les pieds sur terre[184]. »

2. *L'activité proprement divine est trinitaire et non créatrice*

À partir du moment où la génération divine n'est plus conditionnée par la production des créatures, l'autarcie de Dieu apparaît dans une lumière nouvelle. Non seulement la perfection de sa substance fait qu'il ne requiert en rien le créé, mais toute sa vie se trouve éternellement épanouie dans la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. Ce qui se fait jour à travers la réflexion de Grégoire sur la Trinité divine, c'est la conscience que Dieu n'est pas seulement autosuffisance, dans sa simplicité monolithique et son unité sans fissure, de telle sorte que rien d'extérieur n'ait de prise sur lui, mais qu'il est aussi activité surabondante, déployée en lui-même par sa vie trinitaire.

Or nous touchons là à la question particulièrement épineuse de l'éternité de l'activité divine, pour laquelle il avait semblé jusqu'alors indispensable de faire intervenir son action sur le monde.

Ceci apparaît comme un trait dominant de la philosophie grecque. Sans aller jusqu'à confondre, avec les stoïciens, la divinité avec le monde lui-même, même les auteurs qui distinguent nettement les deux sont tributaires de cette représentation. À partir de l'analyse du mouvement, Aristote remonte non seulement jusqu'à l'existence nécessaire d'un premier moteur immobile[185], mais simultanément à la nécessaire coexistence d'un mobile. La démonstration procède en deux temps. À partir de la constatation qu'il existe du mouvement, Aristote en déduit son éternité, et par là l'existence éternelle d'un premier moteur non mû[186]. Mais une fois celui-ci posé, il s'ensuit que son activité motrice doit être continue, et c'est ainsi qu'Aristote en conclut à l'éternité du ciel :

184. Or. 23, 6 (SC 270 p. 294).

185. *Cf. supra*, chap. III (I, 2.2.2).

186. *Physique*, VIII, 1-6 (250 B 11-260 A 18) et en particulier le début du chapitre 6 (258 B 10-16). *Cf.* aussi *Métaphysique*, XII, 6 (1071 B 2-22).

« Maintenant, s'il y a bien quelque chose de toujours tel, qui meut tout en étant lui-même immobile et éternel, il est nécessaire que la première chose mue par lui soit elle aussi éternelle[187]. »

Le premier moteur ne peut être principe de tout le mouvement que s'il est lui-même parfait, au-dessus du mouvement, pur acte, mais dès lors qu'il est tout cela, il exerce nécessairement sa causalité de toute éternité sur les êtres qui dépendent de lui[188].

C'est aussi pourquoi, très vite après la mort de Platon, ses successeurs ont refusé de prendre au pied de la lettre la cosmogonie du *Timée* et ont proposé de voir dans l'avènement temporel du monde une façon mythique d'exposer les rapports hiérarchiques de celui-ci avec son principe, sans entraîner le moindre commencement réel du monde dans le temps, ni même sa production éternelle, mais simplement sa dépendance d'une cause différente de lui ou d'une providence, ou bien encore sa composition[189]. Il est notable que sur les quatre motifs d'une telle interprétation dégagés par J. Pépin, trois soient liés à la nature de la cause du monde, qui ne peut pas être telle sans que le monde soit éternel : « D'abord la cause qui pousse Dieu à produire l'univers leur apparaît aussi éternelle que Dieu même ; or une cause éternelle ne peut engendrer un effet inchoatif » ; « En deuxième lieu, l'éternité du monde passe pour découler de l'éternité de son modèle intelligible » ; une dernière explication a pu être le souci « d'échapper à l'objection classique, d'origine épicurienne, selon laquelle l'hypothèse d'une création non éternelle aboutit à prêter au Dieu créateur une décision subite et une volonté inconstante[190] ». Pour ne mentionner que Plotin, rappelons que pour lui, produire est le corollaire nécessaire de l'arrivée à un point de perfection. Sans en être lui-même affecté, l'Un produit nécessairement toujours ce qui vient après lui[191].

Or dans le contexte théologique qui nous intéresse, nous avons vu qu'il fallait distinguer deux types de production radicalement différents à partir du principe ultime qu'est le Père : d'une part celle du Fils, son Verbe, de l'autre celle des créatures. Mais dans cette perspective, il faut prendre en compte le fait que Grégoire hérite en la matière les analyses de Philon et Origène sur le Logos.

187. *Ibid.* 6 (259 B 32-260 A 1) : Ἀλλὰ μήν, εἴ γέ ἐστί τι ἀεὶ τοιοῦτον, κινοῦν μέν τι ἀκίνητον δὲ αὐτὸ καὶ ἀΐδιον, ἀνάγκη καὶ τὸ πρῶτον ὑπὸ τούτου κινούμενον ἀΐδιον εἶναι. *Cf.* aussi *Métaphysique*, XII, 7 (1072 A 18-23).

188. *Ibid.* (260 A 1-10).

189. *Cf.* J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 41-43 et 86-88.

190. *Ibid.* p. 89-90.

191. *Cf. supra*, chap. V (I, 2.3). Une analyse explicite sur ce point, relativement à l'activité éternelle de l'Intellect, à l'origine du monde, peut être trouvée dans le traité V, 8 [13] 12, 15-26.

Le premier se pose explicitement à plusieurs reprises[192] la question de l'activité divine, et c'est pour en défendre la puissance et l'éternité qu'il introduit dans son argumentation l'existence du monde. Dans le *De Providentia*, il commence par réfuter l'idée de l'éternité du monde à partir de l'objection suivante, avancée par des adversaires probablement aristotéliciens ou médio-platoniciens :

> « Il ne sied pas en effet, disent-ils, que la divinité demeure jamais sans agir, ce qui est signe de désœuvrement et d'incapacité, mais Dieu a tout établi sans qu'il y ait eu de commencement[193]. »

Mais la façon dont il résout l'aporie manque, nous semble-t-il, de netteté. Il essaie en effet de maintenir à la fois l'activité éternelle de Dieu et le commencement du monde, sans arriver à les articuler totalement. Partant de l'idée d'une création conçue comme organisation du monde à partir d'une matière informe, il nie dans un premier temps que la matière ait pu exister de toute éternité, et que Dieu se soit contenté de l'ordonner, car dans ce cas la matière aurait servi à Dieu de principe. Il aboutit ainsi à lier entre elles la création de la matière et l'éternité de l'activité divine – mais on peut se demander s'il s'agit pour celle-ci d'une création temporelle :

> « En réalité le Créateur l'a ordonnée en même temps qu'il la concevait. Dieu en effet n'a pas commencé par concevoir avant d'agir, et jamais il n'y eut de temps où il n'agissait pas, les Idées existant avec lui depuis l'origine. En effet la volonté de Dieu n'est pas seconde par rapport à lui, mais elle est concomitante à son être, car les mouvements naturels ne cessent jamais. Aussi est-ce toujours en concevant qu'il crée et fournit aux choses sensibles leur principe d'existence ; de sorte que l'on trouve toujours simultanément les deux processus liés : Dieu agit selon un projet divin, et les choses sensibles reçoivent leur principe d'existence[194]. »

Puis il va jusqu'au bout de la réfutation en rétorquant que même si la matière informe existe éternellement, on ne peut parler de monde qu'à partir du moment où elle est organisée, si bien que là encore on doit reconnaître que le monde a commencé[195].

---

192. *Cf.* p. ex. *Leg.* I, 5-6 (p. 40-42) en plus des textes que nous allons voir.

193. *Prov.* I, 6 (p. 132) : *Dedecet enim, dicunt, Divinitatem umquam sine operatione esse ; quoniam otii ac inertiae est istud : sed absque initio, aiunt, condidit Deus universa.*

194. *Ibid.* 7 (p. 132-134) : *At Creator jugiter istam intelligendo adornavit. Deus enim non prius intelligere coepit, quam agere ; nec umquam (tempus) fuit, quando non ageret, speciebus (vel ideis) ab origine cum illo existentibus. Nam voluntas Dei posterior non est, sed cum ipso est semper voluntas ejus ; naturales enim motus numquam deficiunt. Itaque semper intelligendo facit, et sensibilibus principium existendi praebet : ita ut haec semper conjunctim inveniantur, et Deum agere divino consilio, et sensibilia accipere principium existendi.*

195. *Ibid.* 8 (p. 134).

Penser et vouloir les créatures apparaît donc comme l'acte qui à la fois rend raison de leur origine et garantit l'activité éternelle de Dieu.

Or c'est cette intuition fondamentale que l'on retrouve, systématiquement développée, dans le *De opificio mundi.* L'objection sur laquelle s'ouvre le traité est diamétralement opposée à celle que nous venons de voir, mais son fondement est identique. Philon reproche en effet aux tenants de l'éternité du monde d'avoir par là « accusé Dieu d'une profonde inaction », τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγνως κατεψεύσαντο, en méconnaissant ses puissances de Créateur et père, τὰς δυνάμεις ὡς ποιητοῦ καὶ πατρός, et par là son rôle de Providence[196]. Il oppose à cette conception le récit biblique de la création du monde, mais distingue immédiatement dans l'œuvre des six jours deux créations différentes. Car dans le jour « un[197] », non comparable aux autres et compté isolément, Dieu a au préalable formé « le monde intelligible séparé », τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, destiné à être le modèle du monde sensible :

> « Car Dieu sachant par avance en tant que Dieu qu'une belle imitation ne pourrait jamais naître sans un beau modèle, δίχα καλοῦ παραδείγματος, et qu'il n'y a rien dans le sensible d'irréprochable, qui ne soit copié sur l'idée archétypale et intelligible, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, quand il voulut fabriquer le monde visible d'ici-bas, forma d'abord le monde intelligible, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, afin qu'en utilisant un modèle incorporel et tout à la ressemblance divine, il réalisât le monde corporel, réplique plus récente d'un plus ancien et destiné à comporter autant d'espèces sensibles qu'il y en a d'intelligibles dans le premier[198]. »

Or ce monde intelligible conçu par Dieu demeure en lui, plus précisément dans son Logos qui en est l'auteur. De même que l'architecte a en lui le plan d'une ville, « de même le monde constitué d'idées ne saurait avoir lui non plus d'autre lieu que le Logos divin qui a organisé ces sortes de réalités », τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα[199].

Bien plus, « le monde intelligible n'est rien d'autre que le Logos de Dieu déjà en acte de créer », οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος, de même que la cité intelligible s'identifie avec l'activité intellectuelle de l'architecte qui projette de la fonder[200].

---

196. *Opif.* 7-10 (p. 146-148).

197. *Cf.* Gen. 1, 5.

198. *Ibid.* 15-16 (p. 150). Voir aussi ce qui suit, 17-19 (p. 152-154).

199. *Ibid.* 20 (p. 154).

200. *Ibid.* 24 (p. 156).

C'est sur un schéma analogue qu'à la fin de ce même traité Philon distingue les deux récits successifs de la création comme la production du monde intelligible tout d'abord, puis du monde sensible, créé à l'imitation du premier[201].

L'on voit donc bien l'ambiguïté de la notion philonienne de Logos. D'un côté elle lui permet de dégager Dieu d'une dépendance grossière envers le créé, puisque l'éternité de son activité reste à l'intérieur de lui, concentrée dans la puissance qu'est le Logos, et donc compatible avec un commencement temporel du monde sensible[202]. Mais d'autre part elle oriente inéluctablement l'agir divin vers la production du monde, dans la mesure où le Logos s'identifie avec le monde intelligible archétype du monde sensible. D'ailleurs, parmi les conclusions que Philon tire à la fin du traité, les deux dernières montrent clairement non seulement qu'il ne conçoit pas un monde indépendant du Dieu unique, mais aussi que pour lui, c'est dans la nature de Dieu qu'il faut chercher les raisons pour lesquelles le monde est ce qu'il est : il est un parce que Dieu est un, et qu'il a fait son œuvre à sa propre ressemblance ; il est gouverné par la Providence divine car la nature veut nécessairement que les parents prennent soin de leurs enfants[203]. D'une certaine façon Dieu ne saurait avoir fait le monde autrement qu'il ne l'a fait.

Chez Origène, le Logos est un des noms du Fils de Dieu, dont la subsistance individuelle au sein de la divinité se trouve, dans le contexte de la réfutation du modalisme monarchien, nettement affirmée, ce qui constitue une première différence notable avec Philon[204]. M. Simonetti fait remarquer d'autre part le progrès que constitue chez lui le fait de concevoir la génération divine comme une génération éternelle, en la dissociant de cette manière de la création du monde[205]. En effet, Origène donne à ses démonstrations de l'existence éternelle du Logos une orientation tout autre, en la fondant non pas tant sur l'éternelle activité créatrice de Dieu que sur la nécessaire corrélation qui existe entre la perfection du Père et la subsistance de son Verbe. Du fait que les différentes appellations du Fils s'appliquent à un même sujet, dont elles mettent en lumière tel ou tel aspect, Origène joue sur les unes et les autres pour souligner la coéternité du Fils au Père. Ainsi alors qu'il commence par se demander comment on peut penser sans impiété « que Dieu le Père ait jamais été, même un petit moment, sans engendrer cette sagesse », *quomodo autem extra huius*

201. *Ibid.* 129-130 (p. 226-228).

202. *Cf. ibid.* 26 (p. 158).

203. *Ibid.* 171 (p. 256). *Cf.* aussi 9-10 (p. 146-148), 14 (p. 150).

204. *Cf. supra,* chap. II (I, 3), et pour plus de détails, J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* tome I, p. 242-248.

205. *La crisi ariana,* p. 519.

sapientiae generationem fuisse aliquando deum patrem, uel ad punctum momenti alicuius, il conclut sa démonstration en ces termes :

> « C'est pourquoi nous savons que Dieu est toujours le Père de son Fils unique, *semper Deum patrem nouimus unigeniti filii sui,* né de lui, tenant de lui ce qu'il est, sans aucun commencement cependant, *sine ullo tamen initio,* qu'il s'agisse d'un commencement temporel, et même d'un commencement de raison[206]. »

Et un peu plus loin, il aboutit au même résultat à propos du Logos :

> « Celui qui attribue un commencement *(initium)* à la Parole de Dieu et à la Sagesse de Dieu ne bafoue-t-il pas davantage encore de façon impie le Père inengendré, en lui refusant d'avoir toujours été père *(cum eum neget semper patrem fuisse),* d'avoir engendré une Parole et une Sagesse dans tous les temps et siècles antérieurs *(in omnibus anterioribus uel temporibus uel saeculis),* de quelque façon qu'on puisse les nommer[207] ? »

Cependant, en compagnie de ces démonstrations, l'on en trouve aussi d'une autre sorte, qui, à la façon de Philon, pour éviter de faire dépendre l'être divin des créatures, déplacent dans le Logos les caractéristiques de Dieu liées à son activité créatrice. Le cas est particulièrement net dans le *Traité des principes,* en ce qui concerne l'attribut de toute-puissance. La réflexion d'Origène s'ouvre ainsi :

> « Il ne peut y avoir de père sans fils, de maître sans possession ou sans serviteur : de même il ne peut y avoir de Dieu Tout-Puissant sans sujets sur lesquels s'exerce sa domination ; c'est pourquoi, pour montrer Dieu tout-puissant, il faut que tout subsiste[208]. »

Par conséquent, supposer une durée où « ce qui a été fait n'était pas encore fait », *cum nondum facta essent quae facta sunt,* équivaut à dire qu'alors Dieu n'était pas encore tout-puissant et qu'il ne l'est devenu qu'ensuite, *postmodum omnipotens factus est,* quand il a commencé à avoir des sujets. Pour éviter d'en arriver à cette absurdité, force est de reconnaître qu'il a toujours eu des sujets sur lesquels exercer sa domination et c'est ainsi dans la Sagesse subsistante du Père qu'Origène place la totalité des créatures. C'est parce qu'il a un Fils qui est Sagesse que le Père peut dès lors être dit tout-puissant[209]. Cette analyse permet

206. *Traité des principes,* I, 2, 2 (SC 252 p. 112-114).

207. *Ibid.* 3 (p. 116).

208. *Ibid.* 10 (p. 132) : *Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse quis potest sine possessione uel seruo : ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum ; et ideo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est.*

209. *Ibid.* (p. 132-134).

de comprendre la façon dont Origène résout, quelques pages plus loin, précisément le problème de l'activité divine, qu'il formule ainsi :

> « Il est à la fois absurde et impie de penser que même un instant ces puissances de Dieu soient restées oisives, *uel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas*. Car il n'est pas permis de se demander, même en passant, si ces puissances, qui permettent avant tout de comprendre Dieu dignement, ont cessé un moment de produire des œuvres dignes de lui et sont restées immobiles, *cessasse aliquando ab operibus sibi dignis et fuisse immobiles*. On ne peut penser en effet qu'étant en Dieu, bien mieux, qu'étant Dieu, elles aient été empêchées de l'extérieur, ni en revanche que, ne rencontrant pas d'obstacle, elles aient eu la paresse d'agir et de produire des œuvres dignes d'elles ou aient négligé de le faire[210]. »

Le dilemme apparaît donc en toute clarté : d'une part la logique aboutit à dire que les créatures ont dû exister toujours, et « qu'il n'y a pas eu de moment où Dieu n'ait pas été créateur, bienfaisant et Providence », *quod neque conditor neque beneficus neque prouidens deus aliquando non fuerit*[211] : d'autre part, on sait par la foi que les créatures n'ont pas subsisté sans commencement, *sine initio*, mais ont été créées et faites par Dieu, *creatae esse atque a deo factae*[212]. Pour sortir de l'impasse, Origène adopte une solution voisine de celle de Philon et considère que Dieu a toujours été créateur par le fait que les créatures ont de toute éternité été préformées dans sa Sagesse. La coéternité du Fils au Père garantit de la sorte l'éternité de l'activité créatrice de celui-ci sans qu'il soit nécessaire de supposer que les créatures aient dû toujours avoir une existence substantielle séparée.

> « Ainsi, malgré notre faiblesse, nous penserons, semble-t-il, pieusement de Dieu, sans accepter que les créatures soient inengendrées et coéternelles à Dieu, *ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus*, ni en revanche que Dieu, n'ayant rien fait de bien auparavant, ait changé à un certain moment et se soit mis à faire du bien, *in id ut ageret esse conuersum*[213]. »

Par rapport à Philon, la solution origénienne va dans le sens d'une plus grande indépendance de Dieu par rapport au monde, dans la mesure où le Logos – ou la Sagesse – n'est pas d'abord et surtout le monde intelligible mais principalement le Fils du Père, le reflet substantiel et inaltéré de celui-ci, et en second lieu seulement le lieu où préexistent éternellement, à l'état de pensées divines, toutes les créatures. Cependant il n'en demeure pas moins que pour Origène Dieu est nécessairement de toute éternité créateur[214], et ce n'est pas un hasard si, comme

210. *Ibid.* I, 4, 3 (p. 168-170).

211. *Ibid.* (p. 170).

212. *Ibid.* 4 (p. 170).

213. *Ibid.* 5 (p. 172).

214. Une preuve supplémentaire en est qu'il envisage précisément pour cette raison l'existence de plusieurs mondes successifs : *cf. ibid.* III, 5, 3 (SC 268 p. 222).

le fait remarquer H. Crouzel, « le caractère de manifestation extérieure est inhérent à toutes les réflexions d'Origène sur la génération du Verbe : n'oublions pas en effet que pour lui le Logos est médiateur par sa divinité même, et non seulement par suite de son Incarnation[215] ». Nous irions même plus loin : le Verbe chez Origène ne peut pas ne pas être médiateur par sa divinité même, du fait que le Père ne peut pas ne pas être créateur sous peine de cesser d'être Dieu[216].

Or chez Grégoire de Nazianze, il n'en va plus de même. Dieu n'a aucunement besoin des créatures, non seulement parce qu'il est hors d'atteinte de la contingence du créé, mais parce que la plénitude de son activité se trouve de toute éternité accomplie dans sa vie trinitaire, laquelle ne requiert en rien le monde. L'on peut s'en rendre compte à plusieurs indices présents dans son œuvre.

Il y a tout d'abord le fait qu'il attribue la perfection de l'être divin non seulement au Dieu un, mais aussi à chacune des Personnes prise isolément. Nous l'avons vu pour ce qui est de son unité sans fissure dans la récapitulation de foi trinitaire du Discours 25[217], mais Grégoire fait de même lorsqu'il parle de la nature divine :

> « Que manque-t-il donc à l'Esprit, dit-il, pour être le Fils ? Car s'il ne lui manquait rien, il serait le Fils. Nous disons qu'il ne lui manque rien, car rien ne manque à Dieu, οὐ λείπειν φαμέν· οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς Θεός[218]. »

Il fonde alors cette affirmation sur le fait que seule la relation distingue l'un de l'autre, sans entamer pour autant le moins du monde la substance divine, et étend cette analyse au Saint-Esprit :

> « Le Fils, en effet, n'est pas le Père, puisqu'il n'y a qu'un Père, mais il est ce qu'est le Père, οὔτε γὰρ ὁ Υἱὸς Πατήρ, εἷς γὰρ Πατήρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ Πατήρ ; l'Esprit n'est pas le Fils par le fait qu'il vient de Dieu, puisqu'il n'y a qu'un "Fils-Unique", mais il est ce qu'est le Fils, ἀλλ' ὅπερ ὁ Υἱός. Les trois sont un au point de vue de la divinité, et l'Un est trois au point de vue des propriétés[219]. »

La Trinité divine apparaît d'autre part en tant que telle comme un Tout achevé, stable en lui-même, sans se rétracter en deçà d'elle-même ni se dilater

215. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 85.

216. *Cf.* p. ex. les interprétations du nom de « Logos » dans le *Traité des principes*, I, 2, 3 (SC 252 p. 114-116), 6 (p. 122-124), 7 (p. 124).

217. Or. 25, 16 (SC 284 p. 196). *Cf. supra*, chap. VI (I, 3, *in fine*).

218. Or. 31, 9 (SC 250 p. 290).

219. *Ibid.* (p. 292). *Cf.* aussi Or. 40, 41 (SC 358 p. 294) ; 41, 9 (p. 336).

au-delà d'elle-même[220] : si par là Grégoire réfute d'un même trait de plume le polythéisme et toutes les formes d'une « monarchie » trop étroite, il apparaît aussi que l'expansion trinitaire de la divinité exclut par le fait même toute « sortie » en direction des créatures. En revanche Grégoire répète souvent que porter atteinte à l'une des trois Personnes, c'est perdre tout Dieu :

> « Cesse donc de déshonorer le Père en méprisant son Fils unique, car c'est un déshonneur pour le Père que de le priver de son Fils en donnant ce dernier comme une créature, même supérieure ; et cesse de déshonorer le Fils en méprisant l'Esprit, car le Fils n'est pas l'auteur d'un compagnon de servitude, mais il partage la gloire d'un égal en dignité. N'admets rien de comparable à toi dans la Trinité, de peur de t'écarter de la Trinité, μηδὲν μετὰ σαυτοῦ θῇς τῆς Τριάδος, μὴ τῆς Τριάδος ἐκπέσῃς. N'ampute d'aucune manière cette nature une et également vénérable. Si tu enlèves quelque chose aux trois, tu détruiras le tout, ὅ τι ἂν τῶν τριῶν καθέλῃς τὸ πᾶν ἔσῃ καθῃρηκώς, ou plus exactement tu te mettras en dehors du tout[221]. »

Car outre la perfection, qui est simplicité, de la divinité et de chacune des Personnes, Grégoire voit aussi dans la Trinité l'harmonie, συμφωνία[222], l'accord, ὁμόνοια[223], la cohésion, συμφυΐα[224], qui fait que chaque Personne, en se portant vers les deux autres, s'engage sans réserve et contribue par là à renforcer – cette fois du point de vue « relationnel » et non par ce qu'elle est en elle-même – la complétude en lui-même du Dieu qui « possède l'être en le rassemblant tout entier en lui-même, sans avoir commencé, sans devoir finir, comme un océan d'être sans limite et sans borne[225] ».

220. *Cf.* Or. 38, 8 (SC 358 p. 118-120) ; 40, 5 (p. 204).

221. Or. 31, 12 (SC 250 p. 298-300). *Cf.* aussi Or. 31, 18 (p. 306-308) ; 36, 10 (SC 318 p. 264) ; 40, 44 (SC 358 p. 302).

222. *Cf.* p. ex. P. II, I, 11, 572 (PG 37, 1068).

223. *Cf.* p. ex. Or. 6, 12 et 13 (SC 405 p. 154) ; 41, 11 (SC 358 p. 340).

224. *Cf.* p. ex. Or. 12, 1 (SC 405 p. 350) ; 40, 5 (SC 358 p. 204), 41 (p. 294) ; P. I, II, 34, 154 (PG 37, 956). En Or. 32, 5 (SC 318 p. 94), l'Esprit-Saint est dit συμφυές par rapport aux deux autres Personnes. *Cf.* aussi Or. 23, 11 (SC 270 p. 302) : en plus d'avoir une identité immuable, la Trinité est « en parfaite harmonie avec elle-même », αὐτὴν ἑαυτῇ συμβαίνουσαν. Or. 29, 2 (SC 250 p. 178) : la monarchie divine se caractérise par « l'égale dignité de nature, l'accord de volonté, l'identité de mouvement et le commun penchant vers l'unité de ceux qui viennent d'elle », φύσεως ὁμοτιμία... καὶ γνώμης σύμπνοια καὶ ταὐτότης κινήσεως καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις.

225. Or. 38, 7 (SC 358 p. 114) : Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον.

Mais le texte capital pour notre propos est le Poème I, I, 4, *Sur le monde*. Grégoire y pose en effet explicitement la question de l'éternité divine en lien avec le commencement du monde dans le temps. Après avoir affirmé que le monde a commencé, il poursuit, toujours en s'adressant à lui,

> « Et si donc tu as été fixé
> Ultérieurement, expliquons en quoi la pensée divine se mouvait
> (Car pour moi Dieu n'est ni inactif, ni imparfait)
> Avant que cet univers ne fût en place et ordonné par des formes[226].

La réponse qu'il donne est éloquente :

> Suprême souverain des éternités vides,
> Il se mouvait, contemplant l'éclat aimé de sa beauté,
> De la divinité triplement lumineuse, semblable clarté également excellente,
> Comme à la divinité seule et à ceux dont il est le Dieu cela est manifeste[227]. »

Ce qui constitue l'activité vitale, essentielle de Dieu, c'est la contemplation de son être trinitaire. La forme poétique, particulièrement travaillée dans ces vers, fait ressortir le contraste entre la vacuité des siècles et la plénitude – qui est beauté, excellence, luminosité, richesse – de la divinité enclose en elle-même, ainsi que sa liberté souveraine par rapport aux « éternités vides » qui ne sauraient lui ravir ses prérogatives royales.

C'est à la lumière de ces vers qu'il faut comprendre la suite du passage :

> « Il se mouvait et fixait le regard sur les modèles du monde qu'a disposés
> Dans ses grands pensers son esprit père du monde,
> Monde qui allait être plus tard, mais qui à Dieu était déjà présent[228]. »

Grégoire se rapproche de toute évidence des conceptions philonienne et origénienne du Logos contenant en lui les types intelligibles selon lesquels le monde sensible est destiné à être formé. Si le νοῦς dont il est question semble bien désigner indistinctement la divinité tout entière, étant mis en relation avec les termes Θεός et θεότης dans tout ce passage[229], c'est en effet au Logos, en

226. V. 59-62 (PG 37, 420) :Εἰ δ' ἄρ' ἔπειτα / Πήχθης, φραζώμεσθ' ὅ τι κίνυτο θεία νόησις / (Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄπρηκτος ἐμοὶ Θεὸς οὐδ' ἀτέλεστος) / Πρὶν τόδε πᾶν στῆναί τε καὶ εἴδεσι κοσμηθῆναι. Nous suivons la leçon de la récente édition d'Oxford (C. MORESCHINI, p. 18 et la note p. 60) pour le vers 60 (φραζώμεσθα τί κίννυτο chez Migne), mais le sens reste de toutes façons le même.

227. *Ibid.* v. 63-66 (col. 420-421) : Αἰῶσιν κενεοῖσιν ὑπέρτατος ἐμβασιλεύων, / Κίνυτο κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην, / Τρισσοφαοῦς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφέριστον, / Ὡς μούνῃ Θεότητι καὶ ὧν Θεὸς ἔστ' ἀρίδηλον.

228. *Ibid.* v. 67-69 : Κίνυτο καὶ κόσμοιο τύπους οὓς στήσατο λεῦσσεν / Οἷσιν ἐνὶ μεγάλοισι νοήμασι κοσμογόνος Νοῦς / Ἐσσομένου μετέπειτα, Θεῷ δέ τε καὶ παρεόντος. (Migne a κίννυτο et λεύσσων pour le v. 67).

229. *Cf. ibid.* v. 68-76 (col. 421).

revanche, qu'il attribue la mission de dévoiler (ἐξεκάλυψεν, v. 76) le contenu de la pensée divine par l'acte créateur. Mais tout d'abord, comme nous l'avons vu, le Logos, Personne divine, est radicalement distinct du monde intelligible, constitué chez lui par les créatures angéliques[230] : cela représente un écart notable avec les conceptions philoniennes, non seulement parce qu'il n'en vient pas à hypostasier les abstractions que sont les pensées divines, mais aussi parce qu'en revanche tant les anges que le Logos ont, eux, une subsistance individuelle nettement marquée[231]. D'autre part et surtout, à la différence de ce que nous avons pu voir chez Philon et Origène, cette activité mentale tournée vers la création ne représente pas la *réponse* au problème de l'oisiveté divine, mais elle intervient *après* celle-ci, présupposant avant elle la contemplation de la Trinité par elle-même[232]. Certes pour Grégoire comme pour Origène, tout ce qui advient postérieurement et successivement dans la création a toujours été déjà présent en Dieu, à l'état de pensée divine, mais ce fait est lié pour Origène à la nécessité que Dieu soit toujours créateur – c'est pourquoi il peut aller jusqu'à identifier le Logos-Sagesse avec toute la richesse des pensées de Dieu ; Grégoire, lui, en plus de dissocier nettement l'activité essentielle de Dieu, qui est trinitaire, de son activité mentale tournée vers la création, précise que cette dernière consiste à établir, στήσατο, les archétypes des créatures. Comme le fait remarquer D. A. Sykes[233], Grégoire est en cela cohérent avec ce qu'il a affirmé dans la première partie du Poème, à savoir que Dieu pour créer ne fixe pas les yeux, comme un peintre, sur un modèle préexistant de formes coéternelles « que son esprit n'aurait pas tracé seul », τὰ μὴ νόος ἔγραφεν οἶος[234] : il se donne à lui-même aussi bien la matière que les modèles des créatures. Mais par conséquent il s'agit là déjà d'un acte libre, non conditionné par la nature divine.

230. *Cf. supra,* chap. II (II, 1, début).

231. *Cf. supra,* chap. II (I, 3).

232. *Cf.* ATHANASE, *Contre les ariens,* II, 63 (PG 26, 280 B 14-C 5) : « Ce n'est donc pas parce qu'il vient du Père qu'il a été appelé "premier-né", mais parce que c'est en lui qu'a été produite la création. Et de même qu'avant la création il était le Fils lui-même, par l'intermédiaire de qui la création est advenue, de même aussi avant d'avoir été appelé "premier-né de toute la création" (Col 1, 15), il n'en était pas moins le Verbe lui-même auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » Οὐ διὰ τὸ ἐκ Πατρὸς ἄρα πρωτότοκος ἐκλήθη, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι τὴν κτίσιν. Καὶ ὥσπερ πρὸ τῆς κτίσεως ἦν αὐτὸς ὁ Υἱός, δι' οὗ γέγονεν ἡ κτίσις· οὕτω καὶ πρὸ τοῦ κληθῆναι προτότοκος πάσης τῆς κτίσεως, ἦν οὐδὲν ἧττον αὐτὸς ὁ Λόγος πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

233. *Saint Gregory of Nazianzus, Poemata Arcana,* p. 165.

234. P. I, I, 4, 23 (PG 37, 417).

D'ailleurs un indice supplémentaire vient confirmer notre analyse. Dans le Discours 30, Grégoire procède à une étude approfondie des différentes significations des noms de Dieu. Or parmi ceux qui lui conviennent en tant que Dieu, notre auteur isole nettement « les noms de la substance », τῆς οὐσίας ὀνόματα, de ceux qui se rapportent à la puissance, τῆς ἐξουσίας εἰσί, ou à l'économie, τῆς οἰκονομίας[235]. Il range dans les premiers les appellations « Dieu » et surtout « celui qui est », en raison de la conformité de cette dernière avec la nature divine dont le propre est que « l'être lui appartient par lui-même et non pas lié à un autre », ᾗ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον[236]. En revanche, c'est dans la seconde catégorie, celle des noms qui ne disent pas essentiellement Dieu, que se trouve entre autres la dénomination de « Tout-Puissant[237] » – celle-là même qu'Origène voyait trop essentielle à Dieu pour qu'on puisse penser qu'il n'ait pas toujours eu des sujets, et donc qu'il n'ait pas toujours été Créateur[238]. Ce qui se passe chez Grégoire, c'est qu'il a, lui, une conscience beaucoup plus vive du fait que le langage humain ne dit pas seulement quelque chose sur son objet, mais également sur les limitations du sujet qui l'emploie, si bien que quand on l'applique à Dieu, il est inévitablement inadéquat et par conséquent, avec une grande facilité, fait trahison[239]. Quand l'homme dit que Dieu est tout-puissant, il se contente d'exprimer par là que nous ne pouvons rien sans lui – mais c'est forcer sans s'en rendre compte le sens du terme que de penser réciproquement qu'il ne peut pas être tout-puissant sans nous.

CONCLUSION

Au terme de ce chapitre nous pouvons dresser un bilan de cette confrontation entre l'être trinitaire de Dieu et l'être du créé.

Par rapport aux créatures, sous tous les aspects, Dieu est toujours premier. La génération divine est soustraite à tous les aléas de la génération humaine parce que, loin de se modeler sur elle, elle en est l'archétype.

235. Or. 30, 18-19 (SC 250 p. 262-264).

236. *Ibid.* 18 (p. 264).

237. *Ibid.* 19.

238. *Traité des principes,* I, 2, 10 (SC 252 p. 132-134). *Cf. supra,* chap. VI (III, 2).

239. Dans le Discours qui nous occupe, c'est une fois faite cette mise au point que Grégoire a entrepris de recenser et étudier les noms divins (Or. 30, 17, p. 260-262). *Cf.* aussi p. ex. Or. 28, 13 (p. 124-126).

La génération du Fils (et la procession du Saint-Esprit) dépassent incommensurablement la création. Le Père communique aux deux autres Personnes divines son être même, elles sont donc aussi nécessaires et aussi éternelles que Celui dont elles viennent – sans que cela suppose le moins du monde pour Dieu une altération de sa liberté. Il se possède pleinement et se donne sans contrainte.

Mais du fait qu'il est Trinité, Dieu s'avère être non seulement sans aucune commune mesure avec le créé et radicalement premier par rapport à lui, mais aussi absolument indépendant de lui : s'il fonde en lui-même la création, il n'est pas tenu de le faire, et il est inconcevable qu'il engendre le Fils en vue d'elle. Car c'est son être trinitaire et lui seul qui suffit pleinement à épuiser toute son activité.

Chapitre VII
Le Verbe médiateur

Les conclusions du chapitre précédent ont mis en relief à quel point la façon qu'a Grégoire d'envisager l'être trinitaire de Dieu le conduit à avoir une perception plus aiguë de sa transcendance.

Cependant ce serait fausser sa pensée que de croire que pour lui, Dieu, dans son autarcie, jouit de sa plénitude et n'a aucun intérêt pour le créé. L'isolement radical de Dieu par rapport à tout ce qui n'est pas lui, accru par le fait que sa vie surabondante trouve en lui-même un espace où s'épancher, ne signifie pas pour autant une absence de communication. L'autarcie divine va toujours de pair chez lui avec la bienveillance – que l'on songe à ce mot si caractéristique du vocabulaire de Grégoire qu'est la « philanthropie[1] ». Son Dieu est en effet le Dieu chrétien qui prend lui-même l'initiative d'établir une relation avec les créatures, relation dont l'acte fondateur est précisément l'acte de création, prolongé dans toute la durée du temps par la Providence. Toute son œuvre est imprégnée de ce sens de la communication avec Dieu, qui va même jusqu'à l'intimité – ce n'est pas un hasard s'il lui échappe maintes fois de parler de « son Christ », ou de « sa Trinité[2] » : Dieu intervient dans sa vie et dans le cours des événements, le monde est dans sa main pleine de sollicitude.

1. *Cf.* p. ex. Or. 4, 6 (SC 309 p. 96), 96 (p. 240) ; 22, 7 (SC 270 p. 234) ; 24, 7 (SC 284 p. 52) ; 38, 12 (SC 358 p. 130) ; 43, 25 (SC 384 p. 182) ; Ep. 74, 1 (Belles Lettres, tome I p. 92) ; 77, 12 (p. 97) ; 78, 7 (p. 99) ; 185, 4 (tome II p. 76).

2. *Cf.* p. ex. : – à propos du Christ : τὸν ἐμὸν Ἰησοῦν, Or. 21, 29 (SC 270 p. 172) ; ὁ Χριστὸς ὁ ἐμός, Or. 34, 1 (SC 318 p. 198) ; μου τὸν Χριστόν, Or. 37, 4 (p. 276) ; ὁ ἐμὸς Χριστός, Or. 40, 2 (SC 358 p. 200) ; Ἰησοῦς ὁ ἐμός, Or. 39, 1 (p. 150) ; τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ, Or. 39, 1 (p. 150) et 43, 61 (SC 384 p. 258) ; ὁ ἐμὸς Ἰησοῦς, Or. 43, 56 (p. 244) ; Χριστὸν ἐμόν, P. I, II, 1, 585 (PG 37, 566) ; ἐμοῦ Χριστοῖο, P. II, II, 3, 116 (col. 1488) ; ὁ ἐμὸς δεσπότης, Or. 2, 115 (SC 247 p. 236) ; Χριστὸς ἐμὸς Θεός, P. I, I, 9, 80 (PG 37, 463) et II, II, 7, 179 (col. 1565). – à propos du Saint-Esprit : τοῦ ἐμοῦ Πνεύματος, Or. 42, 12 (SC 384 p. 76). – à propos de Dieu : τοῦ ἐμοῦ Θεοῦ, Or. 43, 35

Or la tradition chrétienne a toujours reconnu dans la relation de Dieu au monde le rôle médiateur du Verbe : il est au cœur du message de la Nouvelle Alliance, puisque c'est par l'Incarnation de son Fils que Dieu réconcilie le monde avec lui et se donne à connaître à ses créatures. Le Christ est la Voie[3], la Porte[4], nul ne va au Père que par lui[5], qui le voit voit le Père[6], il est le grand-prêtre exerçant auprès de Dieu la médiation entre le Père et les hommes[7]. Mais de plus l'Évangile de saint Jean, notamment, dit clairement qu'en tant que Verbe, le Fils est celui par qui, δι' οὗ, tout a été fait[8].

Nous allons donc étudier dans ce chapitre comment Grégoire conçoit le rôle médiateur du Fils dans une hiérarchie des êtres dominée, comme nous l'avons vu, par la séparation franche de Dieu par rapport à tout ce qui n'est pas lui. Nous verrons dans un premier temps en quels termes il faut concevoir chez lui la notion de médiation, avant de préciser la portée de celle du Fils dans la hiérarchie des êtres.

I. – Quelle médiation ?

Si le Verbe est pour Grégoire médiateur d'une manière unique, le concept de médiation est chez lui plus vaste et s'applique notamment aux anges et aux hommes. Afin de le cerner plus précisément et de pouvoir repérer sa spécificité dans le cas du Verbe, nous allons commencer par l'aborder sous cet angle.

1. *La médiation des créatures*

La distinction, au sein du créé, entre le domaine matériel et le domaine spirituel, nous a amenée plus d'une fois à considérer la façon dont ces deux

(SC 384 p. 202) ; ἐμὸν Θεόν, P. I, II, 1, 356 (PG 37, 549) ; ἄνακτος ἐμοῦ, P. I, I, 4, 83 (col. 422). – à propos de la Trinité : ἡ ἐμὴ Τριάς, P. II, I, 15, 19 (PG 37, 1251) ; Τριάς μου, P. II, I, 11, 1852 (col. 1159), 1948 (col. 1165), II, I, 14, 44 (col. 1248) ; ἐμῆς Τριάδος, P. I, I, 3, 87 (col. 415), II, I, 16, 52 (col. 1258), II, I, 34, 78 (col. 1313).

3. Jn 14, 6.

4. Jn 10, 9 .

5. Jn 14, 6.

6. Jn 14, 9.

7. He 9, 24 et les passages suivants : 4, 14-5, 10 ; 6, 19-10, 18.

8. Jn 1, 3. *Cf.* aussi 1 Co 8, 6 ; Col 1, 16 ; He 1, 2.

plans s'harmonisaient et nous avons vu que chez Grégoire de Nazianze, c'est l'homme qui constitue le point de jonction entre eux. Les deux mondes qui jusqu'à son avènement étaient nettement distincts l'un de l'autre, ἀπ' ἀλλήλων διακριθέντα, chacun demeurant à l'intérieur de ses propres limites, τῶν ἰδίων ὅρων ἐντος[9], cessent avec lui d'être des domaines étanches. Cependant, l'homme ne constitue pas pour notre auteur un degré d'être intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Tout en exerçant un certain type de médiation entre eux, il n'abolit pas en sa nature la distinction franche de ces deux ordres de réalité.

L'étude de J. Daniélou relative aux emplois du terme μεθόριος dans l'œuvre de Grégoire de Nysse met en lumière ce même aspect en soulignant le déplacement opéré par cet auteur dans l'usage du mot : en tant que frontière, limite admettant le plus et le moins, il n'y a de μεθόριος qu'*à l'intérieur* de chaque ordre, à l'exclusion de l'idée d'une frontière *entre* les ordres[10]. Ainsi chez Grégoire de Nysse, l'homme est μεθόριος principalement en ce qu'il se situe entre le bien et le mal, foncièrement instable tant qu'il n'a pas atteint pleinement sa fin, de même que l'air, dans le monde matériel, participe à la fois de la mobilité du feu et de la stabilité de la terre[11]. La dualité bien/mal ne se superpose plus dès lors à celle de l'esprit et de la matière, mais est intérieure au monde de l'esprit, et manifeste le libre arbitre de l'homme.

En ce qui concerne Grégoire de Nazianze, s'il existe chez lui une conception apparentée[12], il faut néanmoins remarquer deux choses, et tout d'abord que le terme ne fait pas partie de son vocabulaire : il ne l'emploie au total que deux fois, l'une pour qualifier Dionysos qui tient à la fois de l'homme et de la femme[13], l'autre pour désigner le dimanche de Pâques, encore situé entre la mort et la résurrection du Christ, par opposition à la fête des Encænies, le dimanche suivant, où la résurrection, nouvelle création, est désormais pleinement accomplie[14]. D'autre part, à la différence de Grégoire de Nysse, il admet, lui, que l'homme a une position médiane entre les deux mondes. J. Daniélou ne relève chez l'évêque de Nysse qu'un passage relevant de cette conception, et encore faut-il en atténuer la portée, non seulement parce que c'est l'âme seule qui est dite μεθόριος entre l'intelligible et le sensible, mais aussi parce que la perspective est d'ores et déjà celle de l'exercice de sa liberté[15]. En revanche,

9. Or. 38, 11 (SC 358 p. 124).

10. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 124.

11. *Ibid.* p. 117-118 et 121-124 .

12. *Cf.* p. ex. P. I, II, 2, 469-474 (PG 37, 615) ; I, II, 9, 68-73 (col. 672-673).

13. Or. 35, 4 (SC 318 p. 234).

14. Or. 44, 5 (PG 36, 612 C 6).

15. *Or. XI in Canticum Canticorum* , cité par J. Daniélou, *op. cit.*, p. 119.

chez Grégoire de Nazianze, les quatre textes qui évoquent la création de l'homme font explicitement de celui-ci un intermédiaire entre les deux mondes. Le Discours 38 le décrit comme « un milieu entre la grandeur et la bassesse », μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος, dans un contexte où la « grandeur » et la « bassesse », sans exclure toute connotation morale, sont à prendre dans un sens ontologique, comme l'indique toute l'énumération de couples synonymes qui environne celui-ci[16]. De même, le Poème I, I, 8, *Sur l'âme*, présente le dessein du Verbe au moment de créer l'homme comme son désir que voie le jour « un homme doué d'intelligence, intermédiaire, μεσηγύ, entre les êtres mortels et les immortels[17] ».

Mais en même temps, comme ce sera aussi le cas chez l'évêque de Nysse, cette médiation de l'homme ne signifie nullement que sa nature soit une nature intermédiaire entre l'intelligible et le sensible. Grégoire s'oppose même par deux fois explicitement sur ce point à la conception, liée à la sotériologie gnostique, des hommes « psychiques », selon laquelle ces êtres intermédiaires ne seraient ni totalement matière, ni totalement esprit, mais quelque chose d'intermédiaire entre les deux et dépourvu de stabilité[18]. Par ailleurs, il faut prendre en compte le fait que, contrairement à bien des cosmologies traditionnelles et contemporaines, c'est pour lui l'homme, et non le ciel ni les anges, qui réalise la jonction entre l'intelligible et le sensible. Tant par sa substance que par son mouvement, et en dépit de sa splendeur inégalée, le ciel visible fait intégralement partie du monde matériel, il ne constitue pas une étape de l'ascension vers les réalités intelligibles et divines autrement que lorsqu'on parcourt par la pensée les différents degrés du créé[19] : entre le ciel des anges et celui des astres, il n'existe qu'un rapport d'analogie, qui ne rompt jamais la frontière entre les deux plans ni ne facilite leur conjonction. Quant aux anges, l'immatérialité que Grégoire leur reconnaît les rejette définitivement du côté de l'intelligible[20]. C'est le même refus d'une nature hybride qui lui fait repousser l'idée d'un ciel qui n'appartiendrait pas totalement au monde sensible et d'une créature angélique qui n'appartiendrait pas totalement au monde intelligible. Ce qui rend l'homme apte à être médiateur entre le sensible et l'intelligible, c'est qu'il réunit en lui, sans les confondre, les deux extrêmes.

Sans les confondre, mais en brisant en quelque sorte leur étanchéité. En effet, comme nous l'avons vu, à partir de l'avènement de l'homme, non seulement le monde sensible commence à abriter un être ouvert à l'esprit, mais l'influence de

16. Or. 38, 11 (SC 358 p. 126) = 45, 7 (PG 36, 632 B 3).

17. V. 66 (PG 37, 452) = P. I, II, 1, 88 (col. 528).

18. *Cf.* Or. 37, 13 (SC 318 p. 296-298) ; P. II, I, 11, 1171-1172 (PG 37, 1109).

19. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.1.2).

20. *Cf. supra*, chap. II (II, 2).

l'homme telle que Dieu l'a prévue consiste précisément à spiritualiser de l'intérieur, en vertu de sa double appartenance, la matière – de façon éminente dans le corps[21] et par extension dans tout le monde sensible[22]. Au terme de ce dessein, la matière, devenue totalement transparente à l'esprit, sans pour autant cesser d'être matière, est néanmoins pour ainsi dire passée entièrement du côté de l'esprit : la perspective eschatologique de la résurrection des corps et de la nouvelle création marque l'aboutissement de la mission médiatrice de l'homme[23].

En ce qui concerne les anges, leur rôle médiateur est beaucoup plus restreint dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze, mais il nous intéresse en ce qu'il contribue à joindre non les extrémités du créé que sont le sensible et l'intelligible, mais le Créateur lui-même avec l'homme, créature faite de matière et d'esprit. Sans parler de leurs missions qui, plus qu'une médiation, sont présentées comme un service qu'ils rendent en leur qualité de ministres du Créateur[24], nous pouvons mentionner la description que Grégoire fait d'eux en termes de lumière à la fin du Discours 31 : ils sont illuminés par Dieu de la plus pure illumination, ἐκεῖθεν ἐλλαμπομένας τὴν καθαρωτάτην ἔλλαμψιν, ou de façon variable selon leur nature et leur rang. Puis Grégoire poursuit :

> « Ils sont configurés et marqués par la beauté au point de devenir d'autres lumières et de pouvoir éclairer d'autres êtres par ce qui s'écoule et se transmet de la première lumière[25]. »

Mais il faut remarquer tout de suite que cette médiation reste à l'intérieur du domaine spirituel, dont les êtres dont déjà capables par nature de recevoir la lumière divine. Ce que les anges communiquent, ce ne peut être qu'un accroissement de lumière : que le terme ἄλλους désigne d'autres anges ou bien les hommes, dans les deux cas il s'agit de sujets déjà aptes à être illuminés, et leur médiation s'apparente donc, malgré sa nette supériorité, à celle du théologien qui transmet à d'autres ce qu'il a atteint par sa contemplation des mystères

21. *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.2).

22. *Cf. supra*, chap. IV (II, 3).

23. *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.2 et 3.2 *in fine*).

24. Voir quelques exemples du lexique utilisé : λειτουργοί : Or. 28, 31 (SC 250 p. 172-174) ; 38, 9 (SC 358 p. 120) ; P. I, II, 3, 10 (PG 37, 633). – θεράποντες : P. I, I, 7, 50 (PG 37, 442) ; I, I, 8, 61 (col. 451) ; I, II, 1, 47 (col. 525), 83 (col. 528). – ὑποδρήστειραν φύσιν : P. I, I, 4, 79 (PG 37, 422). – ὑποδρήσσουσιν : P. I, I, 7, 16 (PG 37, 440). – παραστάται : P. I, I, 7, 22 (PG 37, 440). – ὑπουργία : Or. 40, 5 (SC 358 p. 204).

25. Or. 28, 31 (SC 250 p. 172-174) : ... τοσοῦτον τῷ καλῷ μορφουμένας καὶ τυπουμένας, ὥστε ἄλλα γίνεσθαι φῶτα καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιρροαῖς τε καὶ διαδόσεσι. *Cf.* aussi P. II, I, 45, 287-290 (PG 37, 1373-1374).

divins. Elle se limite à un perfectionnement de degré sans induire de saut ontologique pour les êtres qui en sont les bénéficiaires.

Or ce que la controverse arienne fait passer au premier plan, c'est la question d'une médiation d'origine divine, capable de faire surgir du néant les créatures en vertu de son double ancrage en Dieu et dans le créé, puisque telle est la conception arienne du Fils. Ce sont les possibilités d'une telle médiation que nous allons étudier maintenant.

2. *Le Verbe ne peut être un moyen terme entre la divinité et le créé*

Tout ce qui n'est pas Dieu est créature. La valeur de cette affirmation, fondamentale dans la réflexion trinitaire de Grégoire de Nazianze, se laisse comprendre en contraste avec la représentation eunomienne de la Trinité. Nous avions vu en effet qu'Eunome, à la suite d'Arius, accordait au Fils une certaine prééminence par rapport à l'ensemble des créatures, en lui reconnaissant la dignité d'auteur du monde. Ce qui nous intéressait alors était le retournement que les orthodoxes opéraient dans la hiérarchie arienne en faisant remarquer que ce pour quoi une chose est produite est nécessairement supérieur à ce qui est produit pour elle, de telle sorte que si la génération du Fils était motivée par le projet créateur de Dieu, le Fils devenait inférieur même aux créatures les plus humbles[26]. Ce que nous voulons souligner à présent, c'est qu'une telle représentation des rapports du Père, du Fils et des créatures correspond pour Eunome à une descente progressive dans la hiérarchie des êtres : le Père inengendré est Dieu absolument ; le Fils engendré est créé par le Père, mais crée à son tour l'univers, ce qui lui confère, quoiqu'à un degré moindre, des prérogatives divines ; la plus éminente de ses créatures, le Saint-Esprit, l'assiste dans l'œuvre de création, sans être lui-même créateur, et le reste des créatures s'échelonne de la sorte jusqu'aux êtres inanimés. À la dégradation ontologique croissante correspond une puissance d'opération chaque fois plus faible : si le Père est capable de produire une créature qui lui ressemble en tous points et dotée elle-même d'un pouvoir créateur, le Fils, lui, produit en la Personne du Saint-Esprit un être grand, certes, et plus semblable à Dieu que toutes les autres créatures, mais inférieur au Fils, son auteur, et déjà dépourvu de la faculté créatrice – son rôle sur les créatures se réduit à les sanctifier et à les enseigner. Deux passages de l'*Apologie* d'Eunome illustrent à merveille notre propos. Après avoir démontré que le Fils vient nécessairement du néant car la substance de Dieu ne peut pas se partager entre le Père et lui, Eunome entreprend dans un deuxième temps de marquer néanmoins la différence entre le Fils et les

26. *Cf. supra*, chap. VI (III, 1).

créatures. Il commence par remarquer qu'on ne peut arguer de leur commune origine – le néant – pour soutenir leur communauté de substance : car le néant n'est pas une substance. Puis il poursuit :

> « Comme nous déterminons, pour tous les êtres, d'après la décision du créateur, ce qui les différencie, nous lui attribuons la grande supériorité que doit nécessairement avoir le créateur sur ses propres créatures (τοσαύτην... τὴν ὑπεροχὴν ὅσην ἔχειν ἀναγκαῖον τῶν ἰδίων ποιημάτων τὸν ποιητήν). Car tout a été fait par lui, nous le confessons avec le bienheureux Jean, puisque sa puissance démiurgique a été engendrée d'en haut en même temps que lui (συναπογεννηθείσης ἄνωθεν αὐτῷ), de telle sorte qu'il soit le Dieu Monogène de tous les êtres qui ont été faits après lui et par lui (ὥστ' εἶναι Θεὸν μονογενῆ πάντων τῶν μετ' αὐτὸν καὶ τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων). Car, seul engendré et créé (γεννηθεὶς καὶ κτισθείς) par la puissance de l'Inengendré, il est devenu le ministre (ὑπουργός) le plus parfait pour accomplir tout ouvrage et toute décision du Père[27]. »

En ce qui concerne le Saint-Esprit, il rapporte sa position en troisième rang à l'infériorité correspondante de sa nature :

> « Il n'y a pas de second en nombre à côté du Père, et qui soit inengendré – car il y a un seul et unique inengendré "de qui tout est venu" – ; ou d'autre à côté du Fils, et qui soit un rejeton – car il y a un seul et unique Monogène, Notre-Seigneur, "par qui tout existe", selon l'Apôtre – ; mais il y a un troisième en nature et en ordre (τρίτον καὶ φύσει καὶ τάξει), fait sur le commandement (προστάγματι) du Père et par l'activité (ἐνεργείᾳ) du Fils. Il est honoré en troisième lieu comme la première créature du Monogène, la plus grande de toutes et la seule qui soit telle (τρίτῃ χώρᾳ τιμώμενον, ὡς πρῶτον καὶ μεῖζον πάντων καὶ μόνον τοιοῦτο τοῦ Μονογενοῦς ποίημα). La divinité et la puissance démiurgique lui font défaut (θεότητος μὲν καὶ δημιουργικῆς δυνάμεως ἀπολειπόμενον), mais il est rempli de la puissance de sanctification et d'enseignement[28]. »

Comme le fait remarquer M. Simonetti, il n'y a pas à proprement parler de Trinité chez les anoméens dans la mesure où les trois hypostases ne s'articulent pas entre elles au sein de la divinité, mais sont de nature substantiellement différente. La conception de la divinité est binaire et elle se répartit entre un Dieu suprême unique et un Dieu inférieur, Dieu du créé, qui assure le lien entre son Père et les créatures[29], du fait que comme le Père, il est créateur, mais comme les créatures, il vient du néant.

Face à cela, les orthodoxes démontrent qu'il est impossible au Fils d'être les deux choses à la fois. Chez Grégoire de Nazianze, cette prise de position repose

27. *Apologie*, 15 (SC 305 p. 264).

28. *Ibid.* 25 (p. 286).

29. *La crisi ariana*, p. 503.

sur l'analyse du couple de notions créateur/créature, aboutissant à prouver que les deux termes s'excluent mutuellement. Il présente ainsi dans le Discours 34 la ligne de partage essentielle entre les êtres : d'un côté la domination, δεσποτείαν, de l'autre la servitude, δουλείαν, et il explicite de la manière suivante ce qu'il entend par là :

« De ces réalités, l'une est créatrice, directrice et immobile, ποιητική τέ ἐστι, ἀρχικὴ καὶ ἀκίνητος ; l'autre est créée, soumise et changeante, ἡ δὲ πεποιημένη καὶ ὑπὸ χεῖρα καὶ μεταπίπτουσα ; et pour parler plus brièvement, l'une est au-dessus du temps, l'autre est soumise au temps, ἡ μὲν ὑπὲρ χρόνον, ἡ δὲ ὑπὸ χρόνον ; l'une a pour nom Dieu, même si elle consiste dans les trois très grands : Celui qui est la cause, Celui qui organise, et Celui qui donne l'achèvement – je veux dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit. (...) L'autre réalité est de chez nous, μεθ' ἡμῶν ; elle a pour nom créature, encore que certaines créatures soient plus élevées que d'autres, à proportion de leur proximité avec Dieu[30]. »

Le développement met clairement en lumière la contradiction qu'il y aurait à réunir en un même sujet ces termes contradictoires. Or il suffit d'une petite brèche dans la nature divine pour qu'on ne soit plus Dieu. Celle-ci requiert en effet, en tant que première et absolument indépendante, la pleine possession de l'être, et si le nom propre de Dieu est « l'étant », ὁ ὤν, c'est parce qu'il appartient à sa nature « d'avoir l'être par lui-même et non lié à un autre », ᾗ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτὸ καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον[31]. En reprenant dans le Discours 42 la caractérisation arienne du Fils, Grégoire tire dès lors les conclusions qui en découlent :

« Si pour un être l'état de non-être possède l'antériorité, cet être ne possède pas l'être au sens propre. Et ce qui ne possède pas l'être au sens propre, comment serait-il Dieu[32] ? »

Par conséquent la moindre infériorité du Fils ou du Saint-Esprit par rapport au Père les range *ipso facto* parmi les créatures, dont ils deviennent un « compagnon d'esclavage », ὁμόδουλος[33], σύνδουλος[34], comme Grégoire se plaît à le répéter. Et réciproquement, pour peu qu'ils soient rangés avec les

30. Or. 34, 8 (SC 318 p. 212).

31. Or. 30, 18 (SC 250 p. 264).

32. Or. 42, 17 (SC 384 p. 86) : Οὗ δὲ πρεσβύτερον τὸ οὐκ ἦν, τοῦτο οὐ κυρίως ὄν. Τὸ δὲ μὴ κυρίως ὄν, πῶς Θεός ;

33. *Cf.* p. ex. Or. 23, 9 (SC 270 p. 300) ; 25, 17 (SC 284 p. 198) ; 33, 17 (SC 318 p. 194) ; 40, 42 (SC 358 p. 296), où le terme inclut aussi le Saint-Esprit ; 42, 3 (SC 384 p. 54).

34. *Cf.* p. ex. Or. 31, 6 (SC 250 p. 286) ; 34, 10 (SC 318 p. 216). *Cf.* aussi Or. 41, 7 (SC 358 p. 328).

créatures, μετὰ τῆς κτίσεως, ils se trouvent par le fait même séparés du Père, comme des étrangers par rapport à lui, κεχωρισμένου καὶ ἀπεξενωμένου[35]. Entre les deux il ne saurait y avoir nul intermédiaire, « car un intermédiaire entre eux, ne participant à aucun ou étant un composé des deux, même ceux qui inventent les boucs-cerfs ne sauraient l'imaginer », μέσον γάρ τι τούτων, ἤτοι μηδετέρου μετέχον, ἢ ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον, οὐδ' ἂν οἱ τοὺς τραγελάφους πλάττοντες ἐννοήσαιεν[36].

Quelque primauté qu'on reconnaisse alors au Fils ou au Saint-Esprit, elle ne saurait être que relative, enracinée dans leur communauté ontologique avec les créatures. Car si la nature divine requiert, pour être telle, d'être totale, sans aucune faille, la créature au contraire, qui provient du néant et doit à Dieu tout ce qu'elle est, est par définition ouverte aux variations de degré. Grégoire applique ce raisonnement à la question du temps, affirmant du Saint-Esprit que « s'il n'était pas "dès le commencement", il est du même ordre que moi, bien qu'un peu avant moi », εἰ μὴ *ἀπ' ἀρχῆς* ἦν, μετ' ἐμοῦ τέτακται, καὶ εἰ μικρὸν πρὸ ἐμοῦ[37]. Mais il en va de même pour toutes les autres marques de supériorité : il n'y a pas de différence essentielle entre les créatures, même si « certaines sont plus élevées que d'autres à proportion de leur proximité avec Dieu », κἂν ἄλλα ἄλλων ὑπεραίρῃ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πρὸς Θεὸν ἐγγύτητος[38].

« Car l'être créé n'est pas Dieu, et le compagnon de servitude n'a pas le rôle du maître, quand bien même ils occuperaient dans le service et dans la création les premières places et quand bien même ils jouiraient dans leur méprisable état de cette unique marque de clémence[39]. »

35. Or. 2, 38 (SC 247 p. 138). *Cf.* aussi Or. 20, 6 (SC 270 p. 70) ; 30, 17 (SC 250 p. 194) : on lèse le Père du Fils et du Saint-Esprit dès lors qu'on en fait des créatures, car le créé n'est pas Dieu, οὐ γὰρ Θεὸς τὸ κτιζόμενον.

36. Or. 31, 6 (SC 250 p. 286). Cette analyse explicite nous interdit de comprendre à la manière d'un intermédiaire le terme μέσον employé dans ce même Discours 31 par Grégoire pour différencier le Saint-Esprit du Fils et du Père (Or. 31, 8, p. 290). *Cf.* aussi Or. 41, 7 (SC 358 p. 328) ; P. I, I, 2, 24-26 (PG 37, 403), avec le terme μεσηγύ.

37. Or. 31, 4 (SC 250 p. 282).

38. Or. 34, 8 (SC 318 p. 212). *Cf.* aussi Or. 40, 42 (SC 358 p. 296-298).

39. Or. 23, 9 (SC 270 p. 300) : Οὐ γὰρ Θεὸς τὸ κτιζόμενον οὐδὲ δεσποτικὸν τὸ ὁμόδουλον, κἂν τὰ πρῶτα φέρηται δουλείας καὶ κτίσεως καὶ τοῦτο μόνον φιλανθρωπεύηται ὑβριζόμενον.

Grégoire ne fait que reprendre ici un motif abondamment développé par Athanase[40] ou Basile[41] avant lui, pour ne citer qu'eux, mais il nous paraît intéressant de remarquer que sa portée s'étend chez lui au-delà des controverses trinitaires, et constitue véritablement un des principes importants de sa pensée, puisqu'on le trouve impliqué dans le Discours 28 à propos de la discussion sur le corps de Dieu. En effet, l'objection majeure qu'il oppose à l'idée d'une corporéité éthérée – astrale ou angélique – de Dieu est que cela le ramènerait au niveau de ses créatures, auxquelles il pourrait être comparé, n'ayant plus dès lors qu'une prééminence secondaire par rapport à elles[42].

Mais de plus, persister à compter le Fils et le Saint-Esprit avec le Père au moment où on leur retire la pleine égalité avec lui équivaut à introduire la création au sein même de la divinité. L'on aboutit ainsi à démanteler complètement la Trinité divine[43] et de là, toute la hiérarchie des êtres. En effet, « si l'un est diminué, c'est une diminution du tout », τὸ γὰρ ἐλαττωθὲν τοῦ παντός ἐστιν ἐλάττωσις[44]. Si la Trinité est Trinité, non seulement il n'y a pas de place au-dessus d'elle ni après elle pour quoi que ce soit, car elle est nécessairement seule de son espèce, mais « elle n'admet pas non plus en sa compagnie quelque chose d'aussi vénérable qu'elle : car rien parmi les êtres

40. *Cf.* p. ex. *Contre les ariens,* II, 20 (PG 26, 189 A 5-9 et tout le chapitre) : « En effet, même si le Fils l'emporte en supériorité, ὑπερέχῃ, sur les autres quand on le compare à eux, il n'en est pas moins une créature, κτίσμα, tout comme eux ; car également chez ceux mêmes qui sont par nature des créatures, il est possible de trouver des prééminences des uns sur les autres », καὶ γὰρ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς φύσει κτίσμασιν εὑρεῖν ἔστιν ἕτερα ἑτέρων ὑπερέχοντα. *Cf.* aussi chap. 22 (193 B 7-C 3), 48-49 (248 C 6-252 B 12).

41. *Contre Eunome,* II, 31 (SC 305 p. 128-130). Basile emploie déjà les mêmes termes que Grégoire utilisera : « N'est-il pas évident que celui qui enlève au Monogène la dignité de la souveraineté et l'enfonce dans la bassesse du service démontre, ce faisant, qu'il est sur le même rang que toute la création ? Car ce n'est pas une grande distinction pour lui d'être à la tête de ses compagnons de service », ὁ ἀφαιρούμενος τῆς δεσποτείας τὸ ἀξίωμα καὶ εἰς τὸ τῆς δουλείας ταπεινὸν καταβάλλων οὐχὶ δῆλός ἐστι καὶ διὰ τοῦτο συστοιχοῦντα αὐτὸν τῇ πάσῃ κτίσει δεικνύς; Οὐ γὰρ δὴ τοῦτο σεμνὸν αὐτῷ, εἰ τῶν ὁμοδούλων προέξει. *Cf.* aussi II, 19 (p. 78-80) ; III, 2 (p. 150-152), 5 (p. 164) ; *Hexaemeron,* IX, 6 (SC 26 bis p. 516-518).

42. Or. 28, 8 (SC 250 p. 116). *Cf. supra,* chap. I (II, 3.1).

43. Grégoire hérite ce raisonnement d'Athanase, qui l'a inauguré, et dont l'originalité consiste, selon J. WOLINSKI, en ce que « la question du Fils est envisagée non pas à partir de sa seule relation au Père, mais également *à partir de la Triade prise comme un tout,* Triade supposée connue des adversaires et dont on fait valoir certaines propriétés évidentes par elles-mêmes. Celles-ci servent à disqualifier la thèse arienne en montrant qu'elle est incompatible avec la nature de la Triade telle qu'elle s'impose nécessairement selon Athanase. » (« L'emploi de τριάς dans les *Traités contre les ariens* d'Athanase d'Alexandrie », *Studia Patristica* 21 (1989), p. 451). *Cf. Contre les ariens,* I, 17-18 (PG 26, 45 D 1-49 C 3).

44. Or. 36, 10 (SC 318 p. 264).

créés, esclaves, ayant l'être par participation et limités, n'arrive au niveau de la nature increéée, souveraine, participée et infinie[45] ». Continuer à parler de Trinité dans ces conditions revient alors à user d'un mot vide de sens, comme Grégoire précisément en faisait état juste avant cette analyse. Si en disant « Trinité », on dénombre des réalités inégales, « qu'est-ce qui empêche de la nommer aussi "décade", "centaine", "myriade" en l'associant à ces quantités ? Car les objets qu'on peut compter sont nombreux, et plus nombreux que cela[46] ». Si la notion de Trinité n'est pas arbitraire mais correspond à une réalité, il faut qu'elle rassemble des êtres égaux et aussi vénérables, ἴσων καὶ ὁμοτίμων, et que « l'appellation unisse ce qui est uni par nature, sans laisser la dispersion s'introduire en comptant sans les lier les choses qui ne sont pas sans lien », ἑνούσης τῆς προσηγορίας τὰ ἡνώμενα ἐκ φύσεως καὶ οὐκ ἐώσης σκεδασθῆναι ἀριθμῷ λυομένῳ τὰ μὴ λυόμενα[47]. Pour éviter le nominalisme, il n'y a donc que deux solutions : ou bien renoncer au terme – et mettre ainsi en pleine lumière son hétérodoxie – ; ou bien, si on l'admet, reconnaître que le Fils et le Saint-Esprit ne sauraient être des réalités dégradées par rapport au Père. Telle est aussi la conclusion que Grégoire tire dans le Discours 34 de la ligne de partage qu'il a établie entre le Créateur et les créatures : si le Fils est étranger à Dieu, ἀλλοτρίως ἔχει Θεοῦ, on ne peut pas vouloir le compter avec Dieu sans « diviser en des natures inégales la substance unique et au-dessus de tous les êtres », διὰ τοῦτο τέμνει τὴν μίαν καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα οὐσίαν εἰς ἀνισότητα φύσεων[48]. Et l'on comprend dès lors pourquoi Grégoire assimile l'hérésie arienne à une « division impie[49] ».

Cette conception d'une Trinité décroissante, où le Fils et le Saint-Esprit sont vus comme des intermédiaires entre le Père et les créatures ordinaires a de plus sur l'ensemble des êtres des répercussions auxquelles Grégoire est également sensible. Nous avons vu longuement le rôle essentiel qu'il accorde à l'unité divine pour garantir la cohésion de toute la hiérarchie, suspendue à Dieu comme

45. Or. 23, 11 (SC 270 p. 302-304) : οὔτε μεθ' ἑαυτῆς τι παραδεχομένην ὁμότιμον· οὐ γὰρ ἐφικνεῖταί τι τῶν κτιστῶν καὶ δούλων καὶ μετεχόντων καὶ περιγράπτων τῆς ἀκτίστου καὶ δεσποτικῆς καὶ μεταληπτῆς καὶ ἀπείρου φύσεως. Nous avons modifié, en particulier pour rendre avec plus de netteté la notion essentielle de participation, la traduction des Sources Chrétiennes.

46. *Ibid.* 10 (p. 300) : Ἢ τί κωλύει καὶ δεκάδα καὶ ἑκατοντάδα καὶ μυριάδα ὀνομάζειν μετὰ τοσούτων συντιθεμένην ; Πολλὰ γὰρ τὰ ἀριθμούμενα καὶ πλείω τούτων.

47. *Ibid.* (p. 300-302). Pour plus de précision, nous nous sommes ici encore quelque peu écartée de la traduction des Sources Chrétiennes.

48. Or. 34, 9 (SC 318 p. 214). *Cf.* aussi P. I, II, 34, 152-154 (PG 37, 956) ; II, I, 30, 161-166 (col. 1296/1) où il décrit la Trinité arienne comme une Trinité étagée entre un haut, ἄνω, un milieu, μέσον, et un bas, κάτω.

49. *Cf.* p. ex. Or. 40, 42 (SC 358 p. 294).

à son principe[50]. L'on peut apprécier par contraste ce qu'il advient de l'ensemble des êtres à partir des théories eunomiennes :

> « Car ce qui est étrange, ce n'est pas seulement que la création soit introduite en Dieu, ὅτι μὴ κτίσις ἐπάγεται μόνον Θεῷ, par ceux qui pèsent misérablement la divinité, mais encore c'est que même la création soit à son tour divisée contre elle-même, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ πάλιν ἡ κτίσις εἰς ἑαυτὴν τέμνεται. De même que le Fils est écarté du Père, τοῦ Πατρὸς ὑποστέλλεται, par ces hommes bas et terre à terre, de même la dignité de l'Esprit est à son tour écartée du Fils, οὕτως ὑποστελλομένης πάλιν καὶ ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀξίας τοῦ Πνεύματος, de sorte que ce sont à la fois Dieu et la création qui sont outragés par cette nouvelle théologie[51]. »

Du fait que la hiérarchie se mette en place dès la nature divine, elle s'opère non à la façon d'un don, fruit de la magnanimité sans envie de Dieu, mais sur le mode de la division qui consiste à écarter de la primauté ce qui vient du Père. Loin de joindre les extrêmes, le statut ontologique intermédiaire du Fils et du Saint-Esprit maintient entre eux une distance infranchissable et hostile. La fracture originaire qui a séparé le Fils du Père se répand, divisant la créature du Père de la créature du Fils si bien que toute unité est dès l'origine rendue impossible dans la création. Si pour Grégoire la moindre multiplicité porte en elle-même les germes d'un éparpillement mortel dès lors qu'elle n'est pas contenue par une unité supérieure[52], pour peu que la division s'immisce en Dieu, c'en est fait de la cohésion de la hiérarchie.

Par conséquent, si le Fils, comme c'est le cas, est médiateur, il est impossible qu'il soit un Dieu amoindri : car « rien dans la Trinité (...) n'est servile, ni créé, ni introduit du dehors », οὐδὲν τῆς Τριάδος (...) δοῦλον οὔτε κτιστὸν οὔτε ἐπείσακτον[53]. Le diminuer, c'est ravaler toute la Trinité, et le Père lui-même en dessous de la dignité qui leur revient :

> « Autant Dieu l'emporte en valeur sur les créatures, autant le fait d'être le principe de la divinité est, pour la cause première, une prérogative qui l'emporte sur le fait d'être le principe des créatures, et autant le fait qu'elle étend son effet sur les créatures par l'intermédiaire de la divinité, διὰ θεότητος μέσης ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ κτίσματα, l'emporte sur le contraire, à savoir sur le fait que la divinité existerait à cause de ces (créatures), comme l'enseignent les gens qui abusent de la critique et qui n'ont pas les pieds sur terre[54]. »

50. *Cf. supra*, chap. V (I, 1.2 et 1.3).

51. Or. 40, 42 (SC 358 p. 294-296).

52. *Cf.* P. I, I, 3, 81-83 (PG 37, 414).

53. Or. 40, 42 (SC 358 p. 296).

54. Or. 23, 6 (SC 270 p. 294).

Aussi Grégoire met-il particulièrement en relief, dans la fonction médiatrice du Fils, non seulement le côté par lequel il rend Dieu accessible aux créatures, mais aussi le proportionnement de ses actes à la nature divine. Athanase objectait déjà aux ariens que si Dieu a besoin du Verbe pour créer, et si le Verbe est une créature, il lui faudra au préalable pour créer le Verbe, un autre Verbe, et ainsi de suite à l'infini sans jamais obtenir une proportion adéquate entre l'agent principal et l'intermédiaire ; en revanche, si le Fils est le seul apte à révéler le Père, μόνος οὗτος ἀποκαλύπτει τὸν Πατέρα, le seul à connaître le Père, μόνος αὐτὸς γινώσκει τὸν Πατέρα, c'est que seul il appartient au Père comme quelque chose qui lui est propre, ἴδιος αὐτοῦ[55], avec le sens particulier que revêt ce terme dans la tradition alexandrine, où il exprime non la spécificité de chacune des Personnes divines, mais leur intimité et leur caractère inséparable[56]. Nous retrouvons cette idée chez Grégoire à propos des noms du Fils. Ainsi, qu'il soit Verbe signifie non seulement que sa génération est exempte de passions, mais qu'il a la propriété d'adhérer au Père, pour ainsi dire, et de le révéler, διὰ τὸ συναφὲς καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν, qu'il en est comme la définition, ὅρος, ou une « démonstration brève et facile », σύντομος ἀπόδειξις καὶ ῥᾳδία[57]. Mais les noms de Vérité, de Sceau, d'Empreinte, d'Image, visent également à montrer non seulement qu'il manifeste le Père, mais qu'il le manifeste avec une fidélité totale[58].

C'est surtout à propos de la formule baptismale que Grégoire, à la suite de ses prédécesseurs[59], souligne que le Fils et le Saint-Esprit ne sauraient être des créatures ; mais plus qu'eux, il fonde sa démonstration sur l'argument du proportionnement des actes. Etre baptisé, c'est être divinisé ; ceux qui divinisent, ce sont ceux au nom de qui l'on est baptisé ; mais nul ne saurait diviniser sans être lui-même Dieu. Par conséquent, si le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas Dieu au sens plein du terme, la formule baptismale devient inefficace ou, pire encore, le baptême au nom de la créature annule la divinisation qui découlerait d'adorer comme Dieu des êtres créés :

> « Si Dieu est une créature, tu adores la créature – encore maintenant –, au lieu du Créateur (εἰ κτίσμα ὁ Θεός, ἔτι καὶ νῦν λατρεύεις τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίστην). Si l'Esprit-Saint est une créature, c'est en vain que tu as été baptisé (μάτην ἐβαπτίσθης), et que tu es sain pour deux parties seulement, – ou plutôt

55. *Contre les ariens,* II, 22 (PG 26, 192 C 5-193 B 6). *Cf.* aussi chap. 26 (201 B 11-204 A 2).

56. *Cf.* A. LOUTH, « The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril », *Studia Patristica* 19 (1989), p. 198.

57. Or. 30, 20 (SC 250 p. 266-268).

58. *Ibid.* (p. 268).

59. *Cf.* ATHANASE, *Contre les ariens,* II, 42 (PG 26, 236 C 2-237 B 5) ; BASILE, *Contre Eunome,* III, 5 (SC 305 p. 164).

> pas même pour ces deux parties, mais à cause de la seule partie où tu n'es pas sain, tu es en danger pour tout l'ensemble (παντελῶς κινδυνεύεις[60]). »
> « Je ne puis croire que je sois sauvé par mon égal ; si l'Esprit-Saint n'est pas Dieu, qu'il devienne Dieu d'abord, et qu'ensuite il me divinise, moi son égal[61] ! »

Grégoire a ainsi démontré la contradiction dans les termes inhérente à la conception arienne de la médiation du Fils : il est impossible d'être à la fois Créateur et créature, et si le Fils est, si peu que ce soit, inférieur au Père, il ne peut plus être qu'une créature, dotée tout au plus d'une supériorité de degré sur les autres, mais sans arriver à sortir des limites de leur égalité foncière d'« esclaves ». Le maintenir alors, ainsi que le Saint-Esprit, au sein de la Trinité, équivaut à introduire en elle un germe mortel : ou bien le terme n'est plus qu'une coquille vide, un *flatus vocis*, ou bien l'être absolu de Dieu se trouve contaminé par le non-être, et par là démantelé, entraînant à sa suite dans la dissolution toute la hiérarchie des êtres.

Il devient donc évident qu'en tant que médiateur, le Fils doit être pleinement Dieu. Or il se trouve qu'effectivement, ses actes de médiation tels qu'ils nous sont révélés par l'Écriture, trahissent par rapport au Père une adéquation sans laquelle ils n'auraient aucune efficacité.

II. – La médiation du Verbe

1. *En vertu de sa divinité*

C'est à Origène que Grégoire doit cet aspect de sa réflexion dans la mesure où c'est lui qui, le premier dans la tradition chrétienne, a rapporté la fonction médiatrice du Fils, bien avant son Incarnation, à sa divinité même, comme l'attestent plusieurs passages explicites du *Traité des principes*, occupés à constituer un dossier scripturaire des dénominations du Fils. Cette médiation consiste dans le fait que le Fils est pour Origène celui qui par excellence est apte à manifester le Père. Ainsi, en tant qu'« image du Dieu invisible[62] », il a non seulement une génération absolument incorporelle, mais également la propriété de faire le lien entre le Père et les hommes :

60. Or. 37, 18 (SC 318 p. 306-308). *Cf.* aussi Or. 31, 28 (SC 250 p. 332) ; 33, 17 (SC 318 p. 194-196) ; 34, 11-12 (p. 218-220) ; 39, 17 (SC 358 p. 186) ; 40, 42 (p. 296-298) ; 42, 16 (SC 384 p. 84) ; P. I, I, 3, 41-53 (PG 37, 411-412).

61. Or. 34, 12 (SC 318 p. 218) : Οὐ πείθομαι τῷ ὁμοτίμῳ σῴζεσθαι. Εἰ μὴ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεωτήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.

62. Col 1, 15.

> « En relation avec le Père, il est Vérité *(veritas)* ; en relation avec nous, à qui il révèle le Père, il est l'image par laquelle nous connaissons "le Père" *(imago est, per quam conoscimus "patrem")*, que personne d'autre "ne connaît si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler". Il révèle par le fait d'être lui-même compris *(reuelat autem per hoc, quod ipse intellegitur)*. Dès qu'il est lui-même compris, le Père est en conséquence compris lui aussi, selon ce que le Christ a dit : "Qui m'a vu a vu aussi le Père"[63]. »

C'est aussi pourquoi le Fils, ou la Sagesse, est dit Logos, Parole de Dieu,

> « par le fait qu'elle ouvre *(aperiat)* à tous les autres êtres, c'est-à-dire à toute la création, la raison des mystères et des secrets qui sont contenus dans la Sagesse de Dieu *(quae utique intra dei sapientiam continentur)* : et par là elle est appelée Parole, car elle est comme l'interprète des secrets de l'intelligence *(tamquam arcanorum mentis interpres*[64]*)*. »

Mais le lien que le Fils établit entre le Père et les créatures ne se limite pas à leur donner à connaître celui-ci. En tant qu'il reproduit substantiellement, et avec une fidélité totale, la substance du Père, il en déploie également toute la richesse infinie, dont les créatures ne sont qu'un reflet partiel et limité. Il est donc aussi l'intermédiaire unique et nécessaire par lequel le Père passe pour créer.

> « Dans cet être subsistant de la Sagesse *(sapientiae subsistentia)* était virtuellement présente et formée toute la création future *(omnis uirtus ac deformatio futurae inerat creaturae)*, que ce soit les êtres qui existent en premier lieu, que ce soit les réalités accidentelles et accessoires, tout cela préformé et disposé en vertu de la prescience *(uirtute praescientiae)*. À cause de ces créatures qui étaient en elle-même dessinées et préfigurées, la Sagesse dit par la bouche de Salomon qu'elle a été créée comme "principe de ses voies", car elle contient en elle-même les principes, les raisons et les espèces de toute la création *(continens scilicet in semet ipsa uniuersae creaturae uel initia uel rationes uel species*[65]*)*. »

Or l'une de ces créatures ne se contente pas d'un rapport lointain avec le Fils, mais, tout en étant créée, elle a reçu une participation spéciale à l'être de Dieu : l'homme λογικός créé à l'image de Dieu, se trouve par là même participer au Père d'une manière analogue à celle du Fils, qui est le Logos et l'Image par excellence. Ainsi se forme une chaîne qui unit intimement l'homme au Père à travers le Fils.

> « L'Image de Dieu, εἰκὼν μὲν τοῦ θεοῦ, est "le premier-né de toute créature" (Col 1, 15), le Logos en personne, la Vérité en personne, et encore la Sagesse en personne, "image de sa bonté" (Sap. 7, 26) ; tandis que l'homme a été créé "à l'image de Dieu", *κατ' εἰκόνα* δὲ τοῦ *θεοῦ* (Gen. 1, 26-29), et en outre tout

63. *Traité des principes*, I, 2, 6 (SC 252 p. 124) ; *cf.* Mt 11, 27 et Jn 14, 9.

64. *Ibid.* 3 (p. 114-116).

65. *Ibid.* 2 (p. 114) ; *cf.* Prov. 8, 22.

homme dont le Christ "est la tête" (1 Co 11, 3 et 7) est image et gloire de Dieu[66]. »

Comme H. Crouzel le fait remarquer[67], la médiation du Fils se situe alors, dans le cas de l'homme, au plan surnaturel, dans la mesure où l'être à l'image traduit la participation de l'homme à la vie divine elle-même : le passage que nous venons de citer est d'ailleurs explicite sur ce point puisque après avoir éliminé l'idée que le corps pourrait faire partie de ce qui est à l'image de Dieu, il conclut au contraire que c'est l'homme intérieur, celui qui par la pratique des vertus devient parfait comme le Père céleste est parfait, saint parce que le Seigneur Dieu est Saint, celui qui seul est à l'image de Dieu[68].

D'autre part la médiation du Fils comporte chez Origène un autre aspect, qui en fait non seulement l'exemplaire de toutes les créatures comme une conséquence du fait qu'il reproduit avec une fidélité totale la substance même du Père, mais aussi l'agent du Père dans la création. Ainsi la Sagesse est-elle dite « souffle de la puissance de Dieu[69] » pour signifier que le Fils est rendu vigoureux et par là capable « d'établir, de contenir, de gouverner tout le visible et l'invisible, de suffire à tout ce dont il assume la providence », *qua omnia uisibilia et inuisibilia uel instituit, uel continet uel gubernat, qua ad omnia sufficiens est, quorum prouidentiam gerit*[70]. Le chapitre suivant du *Traité des principes* met en lumière le fait que toutes choses sont soumises au Père par le fait que le Fils lui soumet tout[71].

Mais Origène reste tributaire, dans sa conception du rôle médiateur du Fils, des cadres de pensée du moyen platonisme, qui le conduisent, au moment même où il rattache le plus étroitement la dignité du Fils à celle du Père, à le subordonner néanmoins à celui-ci. Alors qu'il voit en lui l'Image du Père sur le mode de la filiation et non de la reproduction artisanale[72], il le présente aussi de la façon suivante avant d'aborder l'Incarnation :

« Il nous reste à chercher l'intermédiaire, c'est-à-dire le médiateur, entre toutes ces créatures et Dieu, *harum omnium creaturarum et dei medium, id est mediatorem*, celui que l'apôtre Paul appelle "le premier-né de toute créature". Nous voyons en effet ce que les Écritures saintes nous rapportent de sa grandeur, qu'il est appelé "Image du Dieu invisible et premier-né de toute créature" (Col 1, 15),

66. *Contre Celse*, VI, 63 (SC 147 p. 334-336).

67. « L'image de Dieu dans la théologie d'Origène », *Studia Patristica* 2 (1957), p. 198. *Cf.* aussi *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 125-126 et 171-172.

68. *Contre Celse*, VI, 63 (SC 147 p. 336-338).

69. *Cf.* Sap. 7, 25.

70. *Traité des principes*, I, 2, 9 (SC 252 p. 130). *Cf.* aussi la préface, 4 (p. 80).

71. *Ibid.* I, 2, 10 (p. 136).

72. *Ibid.* I, 2, 6 (p. 120).

que, "en lui, toutes choses ont été créées, visibles et invisibles, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances : tout a été créé par lui et en lui ; il est lui-même avant toutes les choses et tout subsiste en lui" (Col 1, 15-17), qui est la Tête de tous, étant le seul à avoir pour Tête Dieu le Père selon ce qui est écrit : "La Tête du Christ est Dieu" (1 Co 11, 3[73]). »

Si sa primauté sur toutes les créatures apparaît en toute clarté, sa soumission au Père n'en est pas moins évidente. Nous avons pu voir dans le précédent chapitre que cette infériorité relative du Fils au Père était liée au fait qu'Origène le représente inéluctablement orienté vers les créatures, afin de préserver par là l'éternelle activité divine de toute altération[74]. Mais cela ne se comprend bien que dans le cadre plus vaste de la réinterprétation médio-platonicienne des textes de Platon. Nous avons déjà eu l'occasion de voir comment le monde intelligible et le Démiurge, présentés comme deux entités séparées dans le *Timée*, avaient fusionné chez la plupart des représentants du moyen platonisme, Atticus excepté, le monde intelligible devenant identique aux pensées du Démiurge[75]. Mais de plus il se dégage durant cette période l'idée que cette réalité intelligible et intelligente ne constitue pas encore le principe premier mais qu'il faut supposer, antérieurement à elle, une cause absolument première, qu'on tend à assimiler à l'Idée du Bien de la *République*. Chez Alcinoos apparaît ainsi une série de principes s'élevant de l'âme du monde à l'intellect et de celui-ci à sa cause[76], bien que la nature de celle-ci soit laissée quelque peu dans l'ombre : le premier dieu semble s'identifier à l'intellect suprême d'Aristote qui se pense lui-même, dans une immutabilité achevée de toute éternité, qui fait de lui le bien suprême, source de tous les biens et de l'activité de l'intellect céleste[77]. Il est à la fois le dieu, le bien, le père, mais « ineffable et saisissable seulement par l'intellect », ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῷ μόνῳ ληπτός, parce qu'il n'est rien par participation, mais est pour toutes choses la source dont elles participent, échappant de la sorte à toutes nos catégories[78].

Mais c'est surtout Numénius qui transforme l'intellect-démiurge en un véritable intermédiaire entre le premier dieu et le monde : alors que « le Dieu Premier reste oisif dans toute l'œuvre de la création, qu'il est Roi », τὸ μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα, le Dieu démiurge, lui, « assure le rôle de chef en parcourant le ciel », τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι' οὐρανοῦ ἰόντα[79]. La plupart des

73. *Ibid.* II, 6, 1 (p. 308).

74. *Cf. supra*, chap. VI (III, 1 et 2).

75. *Cf. supra*, chap. II (I, 2).

76. *Didaskalikos*, 10 (Belles Lettres p. 22).

77. *Ibid.* (p. 23).

78. *Ibid.* p. 23-24.

79. Fragment 12 (Belles Lettres p. 54).

fragments qui nous restent tendent ainsi à dissocier le dieu démiurge du premier intellect et à établir entre eux le même rapport d'analogie qui existe entre le monde et le démiurge. Celui-ci participe ainsi à la fois de la contemplation du premier intellect et de la mutabilité du monde sensible qu'il organise[80].

Toutes proportions gardées – en particulier parce que le lien de réciprocité est beaucoup plus net chez Origène entre le Père et le Fils – c'est quelque chose d'analogue que l'on trouve chez l'Alexandrin : le Fils, qu'il soit Logos, Vérité, Image, ou plus essentiellement encore, Sagesse, est perçu comme le déploiement de toute la richesse divine, contenue dans le Père qui en est l'origine à l'état d'unité ineffable, et par là même il devient particulièrement apte à créer les êtres destinés à en participer. Si l'on pense à la place que Plotin réserve à l'Intellect, entre l'Un, situé au-delà de toute pensée et de toute essence, et l'Âme, déjà emportée dans la mutabilité du monde sensible, et malgré toutes les différences qui séparent les deux auteurs[81], on retrouve une commune intuition : le principe vraiment premier cause toutes choses à travers l'Intellect, ou la Sagesse, qui est ce qu'il cause en premier. L'Intellect, étant second, est aussi déjà multiple, mais non morcelé, étant uni à celui dont il vient : il devient donc pour toute la diversité des choses à la fois la cause (archétype et agent) de leur être, et l'intermédiaire par lequel est assuré le lien avec le Premier, fondement de toute unité.

Au vu des analyses de la première partie de ce chapitre, et sachant avec quelle netteté Grégoire rejette l'idée de tout statut ontologique intermédiaire entre Créateur et créatures, nous pouvons d'ores et déjà nous attendre à ce que le rôle médiateur qu'il reconnaît au Fils en vertu de sa divinité soit contrebalancé par l'affirmation sans ambages de sa pleine égalité avec le Père.

De fait, conformément à la tradition alexandrine influencée par le moyen platonisme qui fait de la Cause seconde le démiurge de l'univers, il tend de façon assez régulière à attribuer au Fils l'œuvre de création, en en faisant l'ouvrier, τεχνίτης, et le démiurge, δημιουργός. Une étude des occurrences de ces deux termes révèle en effet, sur 22 emplois de τεχνίτης (exclusivement en prose), 11 cas où il désigne le Créateur, dont 9 où il s'agit du Verbe[82]. Dans ce dernier groupe, nous pouvons peut-être noter l'influence origénienne plus particulièrement à deux reprises, lorsque Grégoire associe cette fonction artisanale à la dénomination de Sagesse : ainsi loue-t-il « le Verbe Artisan et la Sagesse qui surpasse toute intelligence », τῷ τεχνίτῃ Λόγῳ καὶ τῇ πάντα

80. *Ibid.* fragments 13-22 (p. 55-61).

81. Pour Origène le Fils-Sagesse est aussi démiurge, et l'acte créateur n'est pas conçu sur le modèle d'une génération naturelle, mais d'une production artisanale. Le Père, d'autre part, n'est pas au-delà de l'être et de la pensée.

82. Or. 4, 106 (SC 309 p. 258) ; 5, 1 (p. 294) ; 6, 14 (SC 405 p. 158) ; 7, 24 (p. 242) ; 8, 8 (p. 260) ; 14, 20 (PG 35, 884 A 13) ; 30, 2 (SC 250 p. 228) ; 38, 11 (SC 358 p. 124) = 45, 7 (PG 36, 632 A 7).

νοῦν ὑπερεχούσῃ Σοφίᾳ, d'avoir fait le monde sensible fluctuant, de façon à ce que les hommes ne s'y attachent pas comme à leur bien définitif[83]. Et au début du Discours 30, commentant le passage controversé de Prov. 8, 22, il admet que la Sagesse dont il est question soit non pas la personnification d'une abstraction, mais « le Sauveur lui-même, la véritable Sagesse », τοῦ Σωτῆρος αὐτοῦ, τῆς ἀληθινῆς σοφίας, celle qu'il vient juste de définir comme « la Sagesse elle-même, celle qui est comme la Science et la Raison habile selon laquelle tout subsiste », τῆς σοφίας αὐτῆς... τῆς οἷον ἐπιστήμης καὶ τοῦ τεχνίτου λόγου καθ'ὃν τὰ πάντα συνέστη[84].

Mais d'autre part, seul le Discours 7, qui n'est pas concerné en priorité par la controverse trinitaire, puisqu'il s'agit de l'éloge funèbre de son frère, présente le Fils nettement comme l'agent du Père dans la création : Grégoire s'adresse à Dieu comme au Maître de l'univers et des hommes « qui fait et transforme tout par le Verbe artisan », ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων τῷ τεχνίτῃ Λόγῳ[85]. Partout ailleurs dans son œuvre, le « Verbe Artisan » apparaît indépendamment du Père, ce qui renforce l'idée de sa suprématie sans conteste sur le monde.

Quant au terme δημιουργός, une de ses trois occurrences en poésie s'applique au Fils[86], cependant que sur 29 emplois en prose, 5 des 9 qui concernent l'activité créatrice de Dieu désignent exclusivement le Fils[87] ; mais le verbe δημιουργεῖν, lui, ne lui est jamais approprié[88]. Nous pouvons remarquer que Grégoire s'oppose à la représentation hérétique d'une Trinité décroissante dont les termes seraient, dans l'ordre : δημιουργὸν καὶ συνεργὸν καὶ λειτουργόν, « artisan, collaborateur et serviteur[89] », et qu'en revanche, quand il veut manifester que l'œuvre créatrice est trinitaire, il désigne le Père, le

83. Or. 14, 20 (PG 35, 884 A 13) avec une allusion à Ph 4, 7, qui mentionne exactement dans les mêmes termes « la paix de Dieu qui surpasse toute intelligence ».

84. Or. 30, 2 (SC 250 p. 228). P. GALLAY renvoie à propos du terme τεχνίτης à Sap. 7, 21 et 8, 6, où la Sagesse est effectivement appelée « ouvrière », τεχνῖτις. Grégoire joue probablement sur les deux sens de l'expression, qui peut ainsi renvoyer aussi bien à l'hypostase du Verbe, comme c'est le cas partout ailleurs dans son œuvre, qu'à l'intelligence divine contenant l'archétype selon lequel le monde a été fait, comme la suite de la phrase le suggère.

85. Or. 7, 24 (SC 405 p. 242). *Cf.* Am. 5, 8.

86. P. II, I, 38, 11 (PG 37, 1326).

87. Or. 4, 78 (SC 309 p. 198) ; 19, 12 (PG 35, 1057 B 7) ; 34, 8 (SC 318 p. 212) ; 38, 11 (SC 358 p. 124) = 45, 7 (PG 36, 632 A 1). Nous pouvons en outre mentionner Or. 32, 27 (SC 318 p. 144), où Grégoire rapporte au δημιουργικὸς λόγος le gouvernement de l'univers.

88. *Cf.* Or. 28, 31 (SC 250 p. 174) ; 37, 16 (SC 318 p. 304) : dans les deux cas, il s'agit de Dieu, sans distinction de Personnes.

89. Or. 31, 5 (SC 250 p. 284).

Fils et le Saint-Esprit respectivement comme « la cause, le démiurge et celui qui donne l'achèvement », αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ[90]. Enfin, dans la première invective contre Julien, au début de sa carrière littéraire, il décrivait ainsi le Fils :

> « notre Sauveur et notre Maître à tous, celui qui a créé et qui gouverne cet univers tout entier, celui qui est le Fils du Père suprême, qui est sa Parole, son médiateur, son grand-prêtre, et qui partage son trône[91]. »

L'on voit bien unies dans ce texte les fonctions créatrice et médiatrice du Fils, mais il s'agit précisément d'un passage où la doctrine trinitaire n'est pas en cause, et surtout le terme προσαγωγεύς recouvre un type de médiation plutôt lié à l'intercession, à la conciliation, sans inclure l'idée que le médiateur doive entretenir une ressemblance avec chacun des deux extrêmes qu'il unit.

Au total, il semble donc bien que si Grégoire admet de voir dans le Fils, en tant que Verbe, celui qui s'occupe plus particulièrement de la création et du gouvernement du monde, il tend à éviter dans ces cas-là de le relier au Père, cependant qu'il lui arrive plus d'une fois de rapporter à Dieu, sans plus de distinction, l'œuvre créatrice – deux façons d'échapper à la tentation de subordonner le Fils du fait de sa fonction démiurgique.

D'autre part, Grégoire situe au même niveau que celui-ci, quoique avec un rôle différent, l'action du Saint-Esprit dans la création. Le Discours 38 présente ainsi la production des anges : la bonté divine

> « pense, ἐννοεῖ, d'abord les puissances angéliques et célestes, et cette pensée était œuvre, accomplie par le Verbe et achevée par l'Esprit, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, Λόγῳ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον[92]. »

Et le Discours 41 est encore plus explicite :

> « Cet Esprit opère avec le Fils la création et la résurrection, τοῦτο τὸ Πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν Υἱῷ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν[93]. »

Mais comme nous l'avons vu, dans la fonction médiatrice du Fils, ce qui fait de lui l'agent de la volonté du Père, c'est le fait qu'il reproduit et révèle celui-ci, devenant le lieu privilégié où la pensée divine forme les plans de son œuvre créatrice, participation à la richesse de son essence entièrement déployée dans le Fils. Grégoire reprend à son compte cette conception, dont nous venons de voir

---

90. Or. 34, 8 (SC 318 p. 212).

91. Or. 4, 78 (SC 309 p. 198-200) : τὸν μὲν σωτῆρα καὶ δεσπότην ἁπάντων, τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργόν τε καὶ κυβερνήτην, τὸν τοῦ μεγάλου Πατρὸς καὶ Υἱὸν καὶ Λόγον καὶ προσαγωγέα καὶ ἀρχιερέα καὶ σύνθρονον...

92. Or. 38, 9 (SC 358 p. 120).

93. Or. 41, 14 (SC 358 p. 344).

la fortune chez Origène, mais en rappelant toujours, d'une manière ou d'une autre, qu'elle ne saurait entraîner la moindre infériorité du Fils. Le passage le plus net est celui du Discours 30 où il discute l'interprétation arienne du verset de l'Évangile de saint Jean : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même s'il ne voit le Père faire quelque chose[94] », où toute l'action du Fils semble se limiter à transmettre les actes du Père, comme si ceux-ci avaient besoin d'être dédoublés – et atténués – pour atteindre les créatures. Or si Grégoire garde l'idée que le Fils contient les archétypes du monde, produits par la pensée divine, il souligne en revanche avec énergie l'égalité des deux Personnes : le Fils n'est pas seulement le lieu où s'impriment les modèles du monde, mais il est l'auteur de ceux-ci :

> « N'est-il pas évident que ce sont les modèles des mêmes œuvres que le Père représente et que le Verbe réalise, non à la manière d'un esclave et sans savoir, mais avec compétence et comme un maître, et, pour parler plus exactement, comme le Père[95] ? »

Par ailleurs, nous retrouvons chez notre auteur le rapport privilégié qui relie l'homme à Dieu par le Verbe. Si celui-ci est l'Image achevée de Dieu, l'homme créé à l'image de Dieu se trouve avoir de ce fait avec le Fils une parenté singulière. Grégoire rappelle ainsi aux femmes tentées d'être trop coquettes qu'elles sont l'image du Christ, ἀλλὰ σὺ Χριστοῦ/ Εἰκών[96]. Il démontre à Nemesios la sottise d'adorer des idoles quand on est un homme,

> « Du Verbe céleste la belle et immortelle image »,
> Οὐρανίοιο Λόγοιο καλὴν καὶ ἄφθιτον εἰκώ[97].

Dès 364, il présentait le Christ comme incarné « pour nous qui avions déshonoré son image », ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἀτιμησάντων αὐτοῦ τὴν εἰκόνα[98]. Parfois, il est plus explicite encore, en opérant le rapprochement dans les termes mêmes, comme dans le Discours 1, où il exhorte les fidèles de Nazianze à « rendre à l'Image ce qui est selon l'image », ἀποδῶμεν τῇ εἰκόνι τὸ κατ' εἰκόνα[99], ou bien dans le Discours 38, quand il prépare la nouvelle de l'Incarnation du Christ par une liste des noms du Verbe se concentrant petit à petit autour de la notion d'image :

---

94. Jn 5, 19.

95. Or. 30, 11 (SC 250 p. 246-248) : Ἢ δῆλον ὅτι τῶν αὐτῶν πραγμάτων τοὺς τύπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ Πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ Λόγος, οὐ δουλικῶς οὐδὲ ἀμαθῶς, ἀλλ' ἐπιστημονικῶς τε καὶ δεσποτικῶς, καὶ οἰκειότερον εἰπεῖν, πατρικῶς ; *Cf.* aussi Or. 38, 9 (SC 358 p. 120) ; P. I, I, 4, 67-76 (PG 37, 421).

96. P. I, II, 29, 1256 (PG 37, 893).

97. P. II, II, 7, 52 (PG 37, 1555).

98. Or. 4, 78 (SC 309 p. 198-200).

99. Or. 1, 4 (SC 247 p. 76-78).

« C'était le Verbe de Dieu lui-même, lui qui est antérieur aux siècles, l'invisible, l'insaisissable, l'incorporel, celui qui est le Principe issu du Principe, la lumière née de la lumière, la source de la vie et de l'immortalité, l'empreinte du Modèle, le sceau immuable, l'image exacte, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών (Col 1, 15), la définition et l'explication du Père : il vient vers sa propre image, ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ[100]... »

D'autres fois, il exploite cette idée à l'aide du lexique philosophique du λόγος : comment le Logos n'aurait-il pas de bienveillance pour les λογικοί ? demande-t-il dans le Discours 28[101]. Le Discours 25, éloge du philosophe Héron, s'ouvre sur la nécessité de pratiquer la philosophie sous peine d'être accusé de déraison, ἀλογίαν, alors que, « créés raisonnables, nous nous hâtons aussi par le verbe vers le Verbe », λογικοὶ γεγονότες καὶ διὰ λόγου πρὸς Λόγον σπεύδοντες[102].

Cependant, ce qui frappe lors d'une étude plus approfondie du lexique sur ce point, c'est de voir le nombre proportionnellement très limité de fois où Grégoire met en valeur la parenté de l'homme avec Dieu à travers le Verbe. Nous ne nous sommes pas penchée plus précisément sur les emplois du terme λόγος parce que, outre le fait que leur abondance demanderait une étude spécialisée[103], il nous semble que souvent, Grégoire fait usage du rapprochement entre l'homme doué de raison, de λόγος, et le Verbe, le Λόγος, en vue de mettre en valeur la pratique du discours (λόγος) et non pour des motifs strictement théologiques. En revanche, les emplois du mot εἰκών nous semblent révélateurs. Il est en effet employé 99 fois en prose et 95 fois dans les Poèmes. Sur le total, plus de 90% des occurrences concernent la notion d'image de Dieu. Or 6 fois seulement[104], si notre recension est exacte, l'homme est dit en ce sens image du Verbe, et 12 fois le Verbe est représenté comme l'Image du Père ou de Dieu[105]. Le reste du temps, l'homme est vu simplement comme image de Dieu, sans appropriation particulière au Fils.

100. Or. 38, 13 (SC 358 p. 132) = 45, 9 (PG 36, 633 C 12).

101. Or. 28, 11 (SC 250 p. 122).

102. Or. 25, 1 (SC 284 p. 156).

103. Le *Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni* relève 1590 occurrences pour la prose et 858 pour les poèmes.

104. Il s'agit des six textes que nous venons de mentionner : Or. 1, 4 (SC 247 p. 76-78) ; 4, 78 (SC 309 p. 198-200) ; 38, 13 (SC 358 p. 132) = 45, 9 (PG 36, 633 C 12) ; P. I, II, 29, 125-126 (PG 37, 893) ; II, II, 7, 52 (col. 1555).

105. Εἰκών intégré à une liste des noms du Fils : Or. 2, 98 (SC 247 p. 216) ; 29, 17 (SC 250 p. 212) ; 38, 13 (SC 358 p. 132) = 45, 9 (PG 36, 633 C 12). En Or. 30, 20 (SC 250 p. 268), Grégoire explicite ce qu'il entend par là : « On le dit image en tant que consubstantiel et parce qu'il vient du Père et que le Père ne vient pas de lui ; la nature d'une image est en effet d'être une imitation (μίμημα) du modèle (τοῦ ἀρχετύπου) dont on dit précisément qu'elle est l'image ; toutefois il y a plus ici : ailleurs c'est l'image immobile d'un être doué de

D'autre part, pour exprimer en termes philosophiques la condition de l'homme créé à l'image de Dieu, Grégoire ne se contente pas de rapprocher le λόγος humain du Λόγος, mais il lui arrive aussi à plusieurs reprises d'étudier le lien entre le νοῦς de l'homme et le Νοῦς divin, dans la mesure où, selon sa conception la plus fréquente, c'est par l'intellect, le νοῦς, que l'homme tout entier peut être dit à l'image de Dieu, parce que c'est en lui que réside la parenté véritable avec Dieu. Ainsi conçoit-il Dieu « soit comme un Intellect, soit comme une autre substance, supérieure, que l'intellect seul peut, en s'élançant, appréhender », Θεὸς μέν ἐστιν εἴτε νοῦς εἴτ' οὐσία / Κρείσσων τις ἄλλη, νοῦ μόνου ληπτὴ βολαῖς[106]. Ou bien, citant le silence comme exemple de sacrifice, il mentionne le cas de celui qui, alors, « fait provenir de son intellect un sacrifice de louange au grand Intellect », Ἐκ δὲ νόου, μεγάλῳ αἶνον ἔθυσε νόῳ[107]. Ailleurs encore, il définit l'âme comme « un souffle du grand Intellect », μεγάλου ἐστὶν ἄημα νόου[108]. Dans ces cas-là, c'est encore à la divinité tout entière qu'il rapporte l'homme. En effet, ce qu'il désigne constamment par νοῦς quand il parle de Dieu, c'est le Dieu un, sans distinction de Personnes. Quelques cas isolés font exception, lorsque Grégoire tente de représenter la Trinité divine en la préservant de toute connotation corporelle : mais c'est alors toujours le Père qui est représenté comme le Νοῦς. Ainsi dans le Poème I, I, 8, *Sur l'âme*, voit-on « le Verbe très haut de l'Intellect », νοῦ Λόγος αἰπύς, former le monde « en suivant l'intellect du Père suprême », Ἑσπόμενος μεγάλοιο νόῳ Πατρός[109] : sans arriver jusqu'à l'appropriation stricte, on voit se profiler entre le Père et le Fils une distinction analogue à celle de l'Intellect et du Logos. D'autres textes, liés à l'œuvre créatrice, tendent de même à rapporter plutôt au Père la conception (νοεῖν et les

mouvement, ici c'est l'image d'un vivant, qui est vivante, et qui a plus de ressemblance avec lui que Seth n'en avait avec Adam et que l'être engendré n'en a avec celui qui l'a engendré, quel qu'il soit ; telle est, en effet, la nature des choses simples qu'elles n'ont pas entre elles des ressemblances partielles, mais l'image tout entière représente l'objet tout entier, et elle est la même chose plutôt qu'une chose semblable (τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν ἁπλῶν φύσις, μὴ τῷ μὲν ἐοικέναι, τῷ δὲ ἀπεοικέναι, ἀλλ' ὅλον ὅλου τύπον εἶναι καὶ ταὐτὸν μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα). » – Εἰκὼν ἀρχετύποιο, φύσις γεννήτορος ἴση, « Image de l'archétype, une nature égale à son Père » : P. I, I, 2, 8 (PG 37, 402) ; II, I, 1, 628 (col. 1016) ; II, I, 2, 3 (col. 1017). – Εἰκὼν ἀθανάτοιο Πατρός, « Image du Père immortel » : P. II, I, 38, 7 (PG 37, 1326). – Εἰκὼν ἀθανάτου πάντοτε Πατρὸς ὅλη, « de tout temps Image intégrale du Père immortel » : P. II, I, 45, 32 (PG 37, 1356). – Dans deux textes le rapport est implicite : Or. 1, 4 (SC 250 p. 76-78), « Rendons à l'Image ce qui est selon l'image », que nous venons de citer ; Or. 30, 3 (SC 250 p. 230), le Christ en s'incarnant a « mêlé l'image divine (τὴν θείαν εἰκόνα) à la forme d'esclave » qu'est la nature humaine.

106. P. I, II, 10, 90 (PG 37, 687).

107. P. II, II, 1, 68 (PG 37, 1456).

108. P. I, II, 12, 8 (PG 37, 754).

109. V. 55-56 (PG 37, 451).

mots de la même famille) et au Fils la réalisation[110]. Mais le Fils est aussi désigné comme « le rejeton du grand Intellect », νοῦ τοῦ μεγάλου γέννημα[111], ou, plus précisément encore, comme Logos, « parce qu'il est par rapport au Père comme le logos par rapport à l'intellect », ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος[112]. Enfin, par trois fois, Grégoire inclut le Saint-Esprit dans l'analogie. Le Discours 12, prononcé en 372 au moment où son père venait de lui confier la charge de la communauté de Nazianze, s'ouvre sur un acte d'abandon à la volonté de Dieu : Grégoire manifeste la résolution d'être un instrument docile à l'Esprit-Saint en tout ce qu'il fait, et en particulier pour parler et se taire selon ses inspirations et sans s'opposer à sa volonté : « mais, dit-il, que j'ouvre ou que je ferme ma porte, c'est pour l'Intellect, le Logos et l'Esprit, l'unique cohésion et l'unique divinité », ἀλλὰ καὶ κλείω καὶ ἀνοίγω τὴν ἐμὴν θύραν Νῷ, καὶ Λόγῳ, καὶ Πνεύματι, τῇ μιᾷ συμφυΐᾳ τε καὶ θεότητι[113]. Or dans les deux autres textes présentant de la sorte la Trinité divine, Grégoire fait ressortir terme à terme la parenté de l'homme avec Dieu. Dans le Poème II, I, 38, l'*Hymne au Christ après s'être tu, à Pâques,* il conclut de la sorte sa louange au Fils de Dieu :

> « J'ai offert en sacrifice intérieur mon intellect à l'Intellect, mon *logos* au Logos ; mais ensuite
> Je sacrifierai aussi à l'Esprit suprême, s'il veut bien[114]. »

Et le Discours 23 est encore plus explicite, puisqu'il assimile la Trinité divine, caractérisée par l'absence de principe, la génération et la procession, à ce que sont en nous l'intellect, le *logos* et l'esprit, ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι[115]. Ce qui nous paraît particulièrement digne d'intérêt dans ces passages, c'est que la parenté de l'homme avec Dieu dessinée par le lexique n'entraîne ni le seul Fils, ni Dieu dans son unité, mais la Trinité, comme si Grégoire voulait insinuer que c'est à l'image de chacune des Personnes divines que l'homme a été fait, et l'on mesure alors la distance d'une telle conception avec la tradition alexandrine tendant à réserver au Fils la fonction de rattacher à Dieu l'homme fait à son image.

---

110. *Cf.* p. ex. P. I, I, 9, 31-33 (PG 37, 459) à propos de l'Incarnation ; II, I, 38, 10-11 (col. 1326).

111. Or. 45, 30 (PG 36, 664 A 12). *Cf.* aussi P. I, I, 1, 25-34 (PG 37, 400-401) ; II, I, 38, 5 (col. 1325), où Grégoire l'invoque comme « le Verbe du grand Intellect », μεγάλοιο νόου Λόγε.

112. Or. 30, 20 (SC 250 p. 266).

113. Or. 12 , 1 (SC 405 p. 350).

114. V. 51-52 (PG 37, 1329) : Νῷ νόον ἔνδον ἔρεξα, Λόγῳ λόγον · αὐτὰρ ἔπειτα / Ῥέξω καὶ μεγάλῳ Πνεύματι, ἢν ἐθέλῃ.

115. Or. 23, 11 (SC 270 p. 302).

L'on peut donc dresser de cette étude le bilan suivant : sans récuser la tradition alexandrine, d'ailleurs fondée sur l'Écriture, qui fait du Fils le médiateur par excellence entre Dieu et les créatures (et plus particulièrement l'homme), en vertu de sa position spécifique au sein de la Trinité divine, Grégoire manifeste vis-à-vis d'elle une nette réticence, qu'il faut comprendre, bien sûr, dans la perspective de la crise arienne. Pour éviter que le rôle médiateur du Fils ne soit entaché, même légèrement, de subordinatianisme, Grégoire le fait intervenir dans des contextes où la pleine égalité du Logos au Père se trouve nettement affirmée. Mais surtout, il tend à voir dans la divinité tout entière le lieu des archétypes des créatures, et plus spécialement de l'homme, et quand il introduit à ce propos une distinction entre les Personnes, c'est pour rattacher à chacune d'elles – et non pas seulement au Fils – ce qui fait de l'homme un être à l'image de Dieu.

D'autre part, si l'on étudie de plus près la famille lexicale de μέσος[116], on s'aperçoit qu'une fois seulement Grégoire y a recours pour exprimer la façon dont le Père se rapporte aux créatures à travers le Verbe et c'est pour protester vigoureusement qu'il est bien plus noble pour lui « d'étendre son effet sur les créatures par l'intermédiaire de la divinité », διὰ θεότητος μέσης[117]. Tous les autres emplois concernant la médiation du Fils sont liés à l'Incarnation. C'est ce que nous allons voir maintenant.

2. *Le Verbe médiateur en vertu de son Incarnation*

Grégoire emprunte au Nouveau Testament le nom de μεσίτης, « médiateur », qu'il applique au Verbe incarné : le Christ est en effet ainsi désigné par deux fois dans l'*Épître aux Hébreux,* comme médiateur d'une alliance supérieure[118], et médiateur d'une alliance nouvelle[119], mais aussi dans la première *Épître à Timothée* comme « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes[120] ». Grégoire s'autorise précisément de ce dernier passage pour

---

116. Nous avons travaillé sur les termes μέσος, μεσιτεύω, μεσιτεία, μεσίτης et μεσηγύ (μεταξύ étant exclu car, employé 9 fois au total par Grégoire, il n'a jamais le sens d'« intermédiaire » qui nous intéresse).

117. Or. 23, 6 (SC 270 p. 294).

118. He 8, 6. *Cf.* A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, s.v.* μεσίτης.

119. He 9, 15. .

120. 1 Tim 2, 5.

justifier que le Christ soit « notre ambassadeur en vertu de sa médiation », τὸ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν τῷ λόγῳ τῆς μεσιτείας, sans que cela entraîne la moindre marque d'infériorité[121]. Dans le Discours 45, il parle de la médiation que le Christ a exercée, μεσιτεύσαντος, pour notre salut par sa Passion[122].

Mais le Fils incarné n'est en aucun cas pour Grégoire une entité intermédiaire entre l'homme et la divinité. Il conçoit sa médiation sur le modèle de ce que nous avions vu pour les créatures[123], à savoir comme un double ancrage, à la fois dans la divinité et dans l'humanité : de même que l'homme n'est médiateur entre l'esprit et la matière que parce qu'il est en même temps esprit et matière, de même, sans la moindre hésitation sur ce point, Grégoire affirme que le Fils est médiateur entre Dieu et les hommes en vertu de sa double nature, divine et humaine, sans que l'union des deux aboutisse à l'apparition d'un *tertium quid* intermédiaire, qui ne serait ni Dieu, ni homme. À titre de témoin, nous pouvons citer, parmi bien d'autres, le texte suivant :

> « Il vient vers sa propre image, il porte une chair à cause de la chair, il se mêle à une âme spirituelle à cause de mon âme, purifiant le semblable par le semblable ; et il devient homme en tout, excepté le péché, καὶ πάντα γίνεται, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἄνθρωπος : il est conçu par la Vierge qui a été préalablement purifiée par l'Esprit dans son âme et dans sa chair, car il fallait à la fois que la génération fût à l'honneur et que la virginité y fût plus encore ; il s'avance, Dieu avec ce qu'il a assumé, être unique formé des deux contraires : chair et Esprit, l'un a divinisé, l'autre a été divinisée, προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη[124]. »

Mais le Discours 39 rend raison explicitement de cette conception en soulignant à la fois la pleine divinité du Christ en vertu de l'immutabilité divine, et sa réalité charnelle, destinée à rendre Dieu accessible aux hommes. Dieu devient homme, Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, ce qui veut dire que

> « le Fils de Dieu accepte de devenir aussi (καί) Fils d'homme et d'en recevoir le nom, il ne change pas ce qu'il était – car il est immuable – mais il assume ce qu'il n'était pas – car il est ami de l'homme, οὐχ ὃ ἦν μεταβαλών – ἄτρεπτος γάρ – ἀλλ' ὃ οὐκ ἦν προσλαβών – φιλάνθρωπος γάρ –, afin que celui qui est insaisissable devienne saisissable par l'intermédiaire de la chair, séjournant parmi nous comme enveloppé d'un voile, car supporter sa divinité à l'état pur n'est pas possible à la nature soumise à la génération et à la corruption. C'est

121. Or. 30, 14 (SC 250 p. 256).

122. Or. 45, 22 (PG 36, 653 B 9).

123. *Cf. supra*, chap. VII (I, 1).

124. Or. 38, 13 (SC 358 p. 132-134) = 45, 9 (PG 36, 633 C 12-D 6). *Cf.* aussi p. ex. Or. 37, 2 (SC 318 p. 272-274) ; Ep. 101, 13-15 (SC 208 p. 40-42), 19 (p. 44).

> pourquoi les réalités exemptes de mélange se mêlent, διὰ τοῦτο τὰ ἄμικτα μίγνυται[125]. »

Cependant, Grégoire admet un certain type de médiation lors de l'Incarnation, et c'est sur ce point que nous rencontrons avec la plus grande fréquence les termes de la famille lexicale de μέσος. Il considère en effet que le Fils, qui est Dieu, s'est uni à la chair, qui, par sa matérialité, se situe à l'autre extrême de la chaîne des êtres, « par l'intermédiaire d'une âme spirituelle », διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης[126], précisant ainsi ce qu'il affirmait en 362, à savoir que « Dieu s'est fondu dans la chair à travers l'âme », Θεὸς σαρκὶ διὰ μέσης ψυχῆς ἀνεκράθη, si bien que « les extrêmes ont été reliés, malgré leur écart, grâce à la parenté que cet intermédiaire avait avec tous deux », καὶ συνεδέθη τὰ διεστῶτα τῇ πρὸς ἄμφω τοῦ μεσιτεύοντος οἰκειότητι[127].

Mais la controverse apollinariste révèle la portée exacte de cette conception. Il existe en effet un présupposé commun aux christologies d'Apollinaire et de Grégoire : précisément le fait que l'âme de l'homme, ou plus exactement son intellect, son νοῦς, qui est en lui ce qui est proprement à l'image de Dieu, représente un stade intermédiaire entre la divinité, située au sommet de l'échelle des êtres, et la matière, qui dans l'ordre de la nature occupe le niveau le plus bas. Mais pour Apollinaire, cette position intermédiaire rend l'intellect apte à être remplacé, lors de l'Incarnation, par l'Intellect suprême qu'est la divinité du Verbe[128]. De cette façon pour lui, le Christ est bien un homme, puisqu'il se compose d'un corps, d'une âme et de l'intellect par excellence qu'est le Verbe, et il est aussi bel et bien Dieu puisque c'est le Verbe lui-même qui se trouve présent substantiellement en lui. Le Fils s'abaisse, se vide de lui-même littéralement dans l'Incarnation ainsi conçue, en s'assujettissant à ce qui dans l'homme relève de la vie animale, en exerçant, lui, l'Intellect suprême, les fonctions de l'intellect humain ; et réciproquement l'homme est divinisé du fait que l'âme passionnelle et le corps se retrouvent greffés sur un intellect qui est Dieu.

Or pour Grégoire, la fonction médiatrice de l'intellect humain suppose au contraire qu'il demeure intégralement dans le Christ. Lorsqu'il affirme :

> « L'intellect se mêle à l'intellect comme à quelque chose de plus proche et de plus apparenté, et à travers lui à la chair, car il fait l'intermédiaire entre la divinité et l'épaisseur, ὁ νοῦς τῷ νοῒ μίγνυται ὡς ἐγγυτέρῳ καὶ οἰκειοτέρῳ καὶ διὰ τούτου σαρκὶ μεσιτεύοντος θεότητι καὶ παχύτητι[129] »,

125. Or. 39, 13 (SC 358 p. 176-178).

126. Or. 38, 13 (SC 358 p. 134) = 45, 9 (PG 36, 636 A 2).

127. Or. 2, 23 (SC 247 p. 120).

128. *Cf.* le témoignage de Grégoire, Ep. 102, 9 (SC 208 p. 74) ; 202, 14 (p. 92).

129. Ep. 101, 49 (SC 208 p. 56). Nous avons légèrement modifié la traduction.

il s'oppose aux apollinaristes qui veulent « coller Dieu à la chair », ἵνα Θεὸν σαρκὶ συγκολλήσωσιν[130], ce qui sous-entend en fait qu'il n'y a pas d'identification possible entre l'Intellect divin et celui de l'homme. On ne peut envisager ni substitution, ni fusion, parce qu'il s'agit de deux réalités irréductibles. La preuve en est que l'objection majeure de Grégoire à la christologie d'Apollinaire est que son Christ n'est pas un homme, mais un demi-homme, ἥμισυς βροτός[131], parce qu'il est dépourvu d'intellect, ἄνους[132], et que par conséquent l'homme n'est pas sauvé en entier par l'Incarnation[133].

L'intellect humain exerce donc véritablement une médiation en ce qu'il a quelque chose de commun avec les deux extrêmes qu'il unit : il cohabite (σύνοικος) avec la chair et, en tant qu'image de Dieu, est apparenté (συγγενές) à la nature divine[134]. Mais ici encore, les frontières ne s'estompent pas : de même que l'Intellect n'est pas la chair, il n'est ni ne saurait non plus être Dieu.

Le Verbe incarné est donc médiateur entre Dieu et l'homme en étant à la fois Dieu et homme. L'Incarnation est rendue possible par la médiation de l'intellect humain qui, lui, relie la divinité à la chair – nous pourrions dire : à l'animalité – en n'étant ni Dieu ni chair, mais greffé à la fois sur Dieu – en tant qu'image – et sur la chair – en tant qu'intellect d'un homme, dont la nature intègre la corporéité. De la sorte l'Incarnation apparaît véritablement comme une réplique, dans un ordre supérieur, de la création de l'homme, une recréation ou un remodelage, ἀνάπλασις, dont le propre est ici encore d'unifier les extrêmes, mais cette fois au lieu de rester à l'intérieur du créé, l'unification intègre même l'Incréé[135]. Le double ancrage nécessaire à cette union est de ce fait plus complexe, puisque le lien entre Dieu et la matérialité se fait par l'homme, être un, mais composé, constituant comme un sommet du créé, un microcosme, et en lui, à travers l'intellect, ouvert à la fois à la matière, en deçà de lui, et à Dieu, au-delà.

Notons d'ailleurs que si, dans cette unification de la totalité du créé à Dieu à travers l'homme, c'est le Verbe qui assume la médiation principale, Grégoire de Nazianze reconnaît aussi au Saint-Esprit un rôle médiateur, consistant à opérer la divinisation de chacune des créatures spirituelles par sa présence en elles.

130. *Ibid.* 56 (p. 60).

131. P. I, I, 10, 35 (PG 37, 468).

132. Or. 32, 5 (SC 318 p. 92) ; Ep. 101, 34-35 (SC 208 p. 50) ; 102, 9 (p. 74) ; P. II, I, 11, 616 (col. 1071), 625-630 (PG 37, 1072) ; II, I, 30, 169-170 (col. 1296/2).

133. Or. 22, 13 (SC 270 p. 248-250) ; Ep. 101, 32 (SC 208 p. 50) ; P. I, I, 10, 36 (PG 37, 468).

134. *Cf.* P. I, I, 10, 57-58 (PG 37, 469).

135. *Cf. supra*, chap. V (II, 1.3).

C'est ainsi qu'après avoir rendu compte de la sorte de l'illumination des anges et de l'inspiration prophétique, il voit dans la Pentecôte la manifestation la plus achevée de l'œuvre de l'Esprit-Saint en ce qu'il « n'est plus seulement là par son action, ἐνεργείᾳ, comme précédemment, mais c'est substantiellement, οὐσιωδῶς δέ, pourrait-on dire, qu'il est présent aux Apôtres et réside avec eux[136] ». Il vient prolonger l'œuvre unificatrice du Christ, remonté de son séjour, en se manifestant, comme lui, corporellement, σωματικῶς, sans cesser pour autant d'être Dieu et Seigneur[137]. Mais cela ne peut avoir lieu, poursuit Grégoire, que si les extrêmes se rencontrent en un lieu situé aux confins des deux. C'est ainsi qu'il comprend le choix de la « chambre haute » comme lieu de l'effusion de l'Esprit[138] : la préparation intérieure des Apôtres pendant les jours séparant l'Ascension de la Pentecôte dispose leur esprit à devenir un réceptacle de l'Esprit-Saint en les faisant monter (τὴν ἀνάβασιν), s'élever au-dessus de la terre (τὴν χαμόθεν ἔπαρσιν) et c'est là, dans ce lieu intermédiaire entre l'homme terrestre et la divinité qu'a lieu la Pentecôte,

> « afin de montrer d'une part qu'il faut que Dieu descende quelque peu vers nous, τὸ μέν τι καταβῆναι δεῖ Θεὸν πρὸς ἡμᾶς, ce qui s'est fait précédemment, je le sais, au temps de Moïse (Ex. 3, 8) –, et d'autre part que nous devons monter, τὸ δὲ ἡμᾶς ἀναβῆναι, et qu'ainsi s'accomplisse l'union de Dieu avec les hommes par fusion de dignité, καὶ οὕτω γενέσθαι κοινωνίαν Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους, τῆς ἀξίας συγκιρναμένης. Tant que chacun reste à sa place, ἐπὶ τῆς ἰδίας, l'un dans sa guette, l'autre dans sa bassesse, la bonté ne se mêle pas, l'amour pour les hommes ne se communique pas, ἄμικτος ἡ ἀγαθότης καὶ τὸ φιλάνθρωπον ἀκοινώνητον : il y a entre les deux "un abîme grand" et infranchissable, χάσμα ἐν μέσῳ μέγα καὶ ἀδιάβατον, non seulement pour écarter le riche de Lazare et du sein d'Abraham qu'il envie (Lc 16, 23-26), mais pour écarter, διεῖργον, la nature procréée et ondoyante de celle qui est inengendrée et stable, τὴν δὲ γενητὴν φύσιν καὶ ῥέουσαν τῆς ἀγενήτου καὶ ἑστηκυίας[139]. »

Ici encore, cet aspect est exploité moins systématiquement que dans le cas du Fils, où la notion de médiation intervenait au niveau des natures : ici, elle apparaît de manière plus diffuse, davantage à travers les dispositions intérieures du cœur et de la volonté humains et celles de la bienveillance divine à l'égard des hommes, sans que l'articulation soit rigoureusement mise en place avec l'ordre ontologique, bien que Grégoire laisse clairement établi par ailleurs que l'action du Saint-Esprit consiste à diviniser l'homme en le sanctifiant[140].

136. Or. 41, 11 (SC 358 p. 340).

137. *Ibid.*

138. *Cf.* Ac 1, 13.

139. *Ibid.* 12 (p. 342). *Cf.* aussi Or. 2, 39 (SC 247 p. 140) ; 31, 26 (SC 250 p. 328).

140. *Cf. ibid.* 9 (p. 334) ; Or. 31, 29 (SC 250 p. 334).

Mais surtout, la médiation conjuguée du Fils et du Saint-Esprit ouvre à l'homme le chemin de la divinisation : réalisée pleinement dans le Christ, puisque le sujet, qui est Dieu le Verbe lui-même, a assumé d'un coup, parfaitement et totalement, son humanité, l'imprégnant pour ainsi dire dans toutes ses fibres de sa divinité, elle s'étend à tous les hommes par l'œuvre sanctificatrice de l'Esprit-Saint. Il existe désormais pour l'homme un mode divin d'être humain. Si l'archétype de l'homme divinisé est le Christ, l'appropriation de l'homme par la Sainte Trinité dans le baptême le configure d'ores et déjà à la divinité tout entière.

Il en résulte aussi l'apparition d'une médiation seconde : celle du prêtre qui, en tant qu'homme divinisé et investi par Dieu, devient apte à diviniser, comme un transmetteur, les autres hommes[141]. Le Discours 2 montre combien Grégoire de Nazianze, dès le début de son ministère, avait conscience de la transcendance de sa condition sacerdotale. Elle exige une proximité étroite avec Dieu :

> « Je ne suis pas assez inconscient de la grandeur divine comme de la petitesse humaine pour ne pas penser que c'est une grande chose pour toute nature créée (πάσῃ γενητῇ φύσει) que de s'approcher (πλησιάζειν) d'une façon ou de l'autre d'un Dieu unique par son éclat et sa splendeur, et dont la pureté dépasse celle de toute nature matérielle ou immatérielle (καὶ ὑπερέχοντι πάσης ὑλικῆς τε καὶ ἀΰλου φύσεως καθαρότητι[142]). »

Elle exige dans l'union à Dieu une nette avance sur les simples fidèles, et un désir jamais assouvi de progresser toujours, à la mesure de la dignité, jamais pleinement atteinte, qu'elle confère[143]. Car elle exige fondamentalement de pouvoir diviniser les personnes qui lui sont confiées : il s'agit

> « de donner à l'âme des ailes, de la ravir au monde et de la remettre à Dieu, de conserver ce qui est conforme à l'image, d'affermir ce qui risque de ne plus lui être conforme, de rétablir ce qui s'est dissipé, d'installer le Christ dans les cœurs par l'Esprit et, en somme, de rendre Dieu et participant à la béatitude d'en haut celui qui s'est intégré à l'ordre d'en haut, καὶ τὸ κεφάλαιον, Θεὸν ποιῆσαι καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος τὸν τῆς ἄνω συντάξεως[144]. »

C'est en effet vers cela que s'oriente toute l'économie :

> « Voilà ce que veut la divinité qui s'est anéantie ; voilà ce que veut la chair assumée ; voilà ce que veut ce nouveau mélange, Dieu et homme, être unique fait

141. *Cf.* Or. 2, 91 (SC 247 p. 208) : Grégoire y parle explicitement de médiation entre Dieu et les hommes, μεσιτείαν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.

142. Or. 2, 5 (SC 247 p. 94).

143. *Ibid.* 14 (p. 106-108).

144. *Ibid.* 22 (p. 118-120). *Cf.* § 47 (p. 150-152), 78 (p. 192).

> des deux et qui par un seul est les deux choses, ἓν ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα. Voilà pourquoi Dieu s'est fondu dans la chair à travers l'homme et pourquoi les extrêmes ont été reliés, malgré leur écart, grâce à la parenté que cet intermédiaire avait avec tous deux[145]. »

Le prêtre en vient donc à être un autre Christ,

> « le défenseur de la vérité, celui qui se dressera avec les anges, qui glorifiera avec les archanges, qui fera monter sur l'autel d'en haut les victimes des sacrifices, qui partagera le sacerdoce du Christ, Χριστῷ συνιερεύσοντα, qui remodèlera le modelage, qui présentera l'image, qui produira son œuvre pour le monde d'en haut et, qui plus est, sera Dieu et fera des dieux, τὸν ἀναπλάσοντα τὸ πλάσμα καὶ παραστήσοντα τὴν εἰκόνα καὶ τῷ ἄνω κόσμῳ δημιουργήσοντα καὶ τὸ μεῖζον εἰπεῖν Θεὸν ἐσόμενον καὶ θεοποιήσοντα[146]. »

Au terme de ce parcours, nous voyons donc que l'économie du salut, qui reprend et dépasse toute l'œuvre de création, aboutit comme elle, mais d'une façon bien supérieure, à une unification de la hiérarchie des êtres. Mais qu'il s'agisse de la création ou de la « recréation », pour Grégoire, l'unité ainsi atteinte n'abolit jamais les frontières entre les différents niveaux d'être : matière et esprit, créé et incréé, peuvent admettre d'être transfigurés, mais non dénaturés. Comment peut-on alors parler d'unité ? Au moyen d'une médiation qui n'est ni une nature intermédiaire, ni une fusion entre les natures, mais un double ancrage dans les extrêmes à la faveur de l'ouverture, qui lui est inhérente, de l'inférieur vers le supérieur, et de la disposition bienveillante, inhérente au terme supérieur, envers l'inférieur. À ce titre, le médiateur par excellence se trouve être le Verbe incarné. L'étude de la notion de médiation nous permet donc d'entrevoir que chez Grégoire, la netteté de la hiérarchie des êtres doit se lire non en termes de séparation, mais, paradoxalement, de communion : les différents niveaux ne peuvent se nouer l'un à l'autre que parce que leur ouverture mutuelle n'aboutit pas à détruire ce qu'ils sont.

145. *Ibid.* 23 (p. 120).

146. *Ibid.* 73 (p. 186). *Cf.* § 95-98 (p. 212-218).

Conclusion

Discours ou lettres constituant de véritables traités (sur le sacerdoce, l'épiscopat, l'Incarnation, la théologie, la Trinité divine...), sermons occasionnés par les fêtes liturgiques, oraisons funèbres, panégyriques, invectives, pages d'exégèse, exhortations motivées par des circonstances particulières, poèmes didactiques, autobiographiques, épitaphes, traités d'ascèse en vers, hymnes, lettres... : c'est avec cette diversité littéraire que se présente l'œuvre de Grégoire de Nazianze. Quant aux thèmes abordés, ils vont de la Trinité divine aux mauvaises récoltes, en passant par l'unité des chrétiens, les différents genres de vie, l'amour des pauvres, l'exemple des martyrs, les vertus et les vices, le mariage et la virginité, l'économie du salut, les souffrances endurées personnellement, la culture, la formation théologique, et nous pourrions encore multiplier les exemples ; le tout étalé sur une période d'une trentaine d'années à peine, pendant lesquelles l'Empire a connu les régimes successifs de Constance, qui était arien, et de Julien l'Apostat, puis, après le bref intermède constitué par le règne de Jovien, l'arianisme militant de Valens, avant de se retrouver, sous Théodose, de nouveau dans l'orthodoxie nicéenne. En 372, la Cappadoce est divisée en deux provinces administratives, ce qui se répercute sur son organisation ecclésiastique. Grégoire lui-même, d'abord simple prêtre, puis évêque, en alternance avec des périodes de retraite, exerce son ministère à Nazianze, échappe à l'évêché de Sasimes, se retrouve projeté en 379 au cœur de la Constantinople arienne, puis intronisé solennellement lors de l'entrée triomphale de Théodose un peu plus d'un an après, préside le concile œcuménique à partir de mai 381, en démissionne au bout de deux mois, se retire à Arianze, revient exercer pour quelques mois encore des charges pastorales à Nazianze, avant de regagner définitivement le domaine familial. Une vie aux multiples facettes, une œuvre chatoyante et foisonnante, semblent donc bien être deux caractéristiques fondamentales de notre auteur.

Or l'étude que nous achevons maintenant, elle, met en relief, par delà ces variations, une remarquable cohérence dans la pensée de Grégoire de Nazianze. Outre la question trinitaire, qui traverse toute son œuvre, nous avons pu constater au fil de ces pages, que les différents thèmes abordés obéissent à une représentation unitaire de l'ensemble des êtres, qui permet à Grégoire d'avoir un point de référence absolu dans les différentes circonstances où il se trouve impliqué, afin d'orienter en conséquence son agir. Sa vision du monde englobe non seulement la position des différents êtres les uns par rapport aux autres et, plus fondamentalement, par rapport à Dieu, mais également le dynamisme qui leur est inhérent du fait que, venus à l'être par Dieu et suspendus à lui, ils sont aussi orientés vers lui comme vers leur fin ultime : la première chose que révèle le monde à celui qui sait voir, c'est sa propre insuffisance, par laquelle il désigne tout à la fois la transcendance et la perfection de son auteur[1].

C'est donc à partir de Dieu que prend corps la hiérarchie des êtres du monde. Or pour Grégoire de Nazianze, elle se constitue dans la discontinuité : entre la matière et l'esprit, il n'est pas de moyen terme, aussi le ciel fait-il intégralement partie du monde matériel, dont il est le sommet, certes, mais sans sortir de ses limites[2], et les anges appartiennent-ils intégralement au monde spirituel, sans corporéité éthérée qui les situerait aux confins du visible et de l'intelligible[3]. De même, entre la condition créée et Dieu, il n'est pas non plus de statut intermédiaire, et le Verbe est pleinement Dieu, sans rien de commun avec la créature[4]. Sur ce point, la position de Grégoire tranche donc nettement avec son environnement culturel, tant philosophique que théologique, comme nous avons pu le voir.

Aussi toute ressemblance paraissant unir la matière et l'esprit ou la créature et le Créateur doit-elle se lire exclusivement en termes d'analogie. C'est en ce sens que l'on peut rapprocher les révolutions concentriques des astres et la ronde des anges autour de Dieu, le rôle directeur du soleil dans le monde sensible et celui de Dieu envers tout le créé[5], la subtilité des anges et celle de l'air ou du feu[6], mais aussi la façon dont les anges et Dieu communiquent respectivement la lumière[7]. L'analogie permet en effet d'introduire entre les différents niveaux des rapports de parenté, de similitude, tout en maintenant la distance qui les fait demeurer chacun dans son ordre. Mais ce qui, en dernier lieu, en fonde la

1. *Cf. supra*, chap. I (I, 2 et 3).
2. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.2).
3. *Cf. supra*, chap. II (II, 2).
4. *Cf. supra*, chap. VI et chap. VII (I, 2).
5. *Cf. supra*, chap. III (II, 2.2.2, début).
6. *Cf. supra*, chap. II (II, 2.1).
7. *Cf. supra*, chap. VII (I, 1).

légitimité, c'est le fait que toute la hiérarchie des êtres découle de l'unité divine et s'y rattache comme à sa source. Sans cela, il serait impossible de remonter, à partir de la contemplation du monde sensible, à son Créateur[8] et de plus, tous les rapprochements entre les différents domaines s'avéreraient arbitraires. Nous avons pu voir la proximité entre Grégoire et Plotin sur ce point, en ce que les différents niveaux se constituent en fonction de leur union au principe premier, union qui elle-même fonde leur degré d'unité interne[9] : à l'unité suprême du Dieu un succède la simplicité des créatures angéliques, recevant d'un coup toute la lumière divine qu'elles peuvent contenir, l'unité de composition des hommes, qui entraîne leur illumination graduelle, puis la multiplicité du monde matériel, qui n'échappe à la dissolution que parce que les formes, qui lui adviennent de l'extérieur, assurent sa cohésion[10].

Cependant, la cosmologie de Grégoire de Nazianze ne se résout pas en une hiérarchie stratifiée à partir de Dieu : la distinction des niveaux ne signifie pas leur clôture sur soi. Au contraire, nous avons vu que tout le dessein créateur de Dieu culmine dans l'unification suprême de toute la réalité : par sa nature, l'homme est destiné à unir en un seul monde le sensible et l'intelligible ; par sa vocation, qui n'est rien moins que sa divinisation, dont le germe se trouve en lui par sa création à l'image de Dieu, il est appelé à l'union plénière avec lui, à l'instar des anges, mais par là entraîne à sa suite également l'ensemble du monde matériel[11]. Comme le péché avait dans un premier temps fait échouer le plan divin, séparant de Dieu les créatures déchues et vouant l'homme à être asservi au sensible, Dieu lui-même vient restaurer l'unité perdue en s'incarnant, c'est-à-dire en assumant lui-même, à travers son humanité, la totalité de sa création, spirituelle et matérielle[12]. Il existe donc entre les différents niveaux de la hiérarchie une communication effective, permettant d'unir l'un à l'autre même les extrêmes que sont Dieu et la matérialité, et source du dynamisme de l'ensemble. Mais cette unification ne passe en aucun cas, pour Grégoire de Nazianze, par une abolition de ce que sont les différents ordres : la matière reste matière, l'esprit créé reste esprit créé, et Dieu reste Dieu. Par conséquent, leur union ne peut s'opérer que dans un être assumant à la fois l'un et l'autre terme : chez Grégoire de Nazianze, il n'y a de médiation qu'au moyen de ce double enracinement. L'homme unit la matière et l'esprit, non parce qu'il se situe *entre* la matière et l'esprit, mais en étant lui-même *et* matière, *et* esprit[13] ; le Verbe unit la créature et le Créateur non pas tant en vertu de sa divinité que par son

8. *Cf. supra*, chap. I (I, 1).
9. *Cf. supra*, chap. V (I, 1).
10. *Cf. supra*, chap. IV (I, 2).
11. *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.2 et II, 3) et chap. V (II, 1.1).
12. *Cf. supra*, chap. V (II, 1.2 et 1.3).
13. *Cf. supra*, chap. VII (I, 1).

Incarnation, qui le fait être à la fois Créateur, par sa divinité, et créature, par son humanité. En assumant tout l'homme, il unit ainsi à Dieu aussi bien l'esprit que la matière[14]. Certes, Grégoire ne rejette pas l'idée, bien enracinée dans la tradition alexandrine en particulier, d'une parenté singulière entre l'homme et le Verbe en vertu de la divinité de celui-ci, qui en fait le Fils par excellence, l'Image achevée du Père, le Logos dans toute sa plénitude, et à ce titre, tout spécialement l'archétype de la créature humaine. Mais comme nous l'avons vu, il lit cette parenté non en termes de médiation, mais d'analogie, préservant l'écart entre la divinité et la condition créée, cependant qu'il tend à rapporter à la Trinité tout entière l'être à l'image qui caractérise l'homme[15].

Toutefois cette unification ne se réduit pas à la superposition, dans un même être, de deux réalités inconciliables. L'homme est un être un[16], et le Christ aussi[17]. C'est qu'en effet pour Grégoire de Nazianze, la réalité inférieure ne s'épuise pas en elle-même, mais se trouve par son sommet ouverte à ce qui la dépasse, apte à être saisie et emportée au-delà de ce à quoi elle peut atteindre par elle-même, et pour ainsi dire au-delà d'elle-même. Ce principe est exploité plus en profondeur à propos de l'Incarnation, dans laquelle le νοῦς humain est pour Grégoire ce qui permet à l'humanité d'être greffée sur la divinité[18], mais on peut le retrouver implicitement dans sa conception tripartite de l'homme, ce qui est à l'image, l'intellect, et ce qui est modelé, le corps, fusionnant au moyen de l'âme qui, participant des deux, les joint par le fait même[19] ; de même, sans cette ouverture de la matière à l'intelligible, comment expliquer que la forme, par sa présence, fasse barrage à la dispersion vers laquelle la matière tend par nature ? Sans cesser d'être ce qu'il est, chaque ordre de réalité s'avère donc bel et bien avoir sa fin hors de lui-même, au-dessus de lui-même.

Tout cela n'est pas sans rappeler le mouvement de conversion qui, dans la hiérarchie plotinienne, permet à l'Âme et à l'Intellect de se hausser jusqu'à ce qui les précède et où ils trouvent leur achèvement. Mais comme nous l'avons vu[20], chez Grégoire de Nazianze ce mouvement d'ascension n'entraîne à aucun moment l'abolition du niveau inférieur : pour ne prendre qu'un exemple,

14. *Cf. supra*, chap. VII (II, 2).

15. *Cf. supra*, chap. VII (II, 1).

16. *Cf. supra*, chap. IV (II, 2.1).

17. *Cf.* p. ex. Or. 29, 19 (SC 250 p. 216-218) ; 30, 3 (p. 230) ; 37, 2 (SC 318 p. 274) ; 38, 13 (SC 358 p. 132-134) ; 39, 13 (p. 176-178) ; 40, 45 (p. 304-306) ; P. I, I, 9, 45-52 (PG 37, 460) ; I, I, 10, 55-61 (col. 469) ; I, II, 1, 149-155 (col. 533-534) ; II, I, 11, 632-651 (col. 1072-1074).

18. *Cf. supra*, chap. VII (II, 2).

19. *Cf. supra*, chap. IV (II, 1, *in fine*).

20. *Cf. supra*, chap. V (I, 2.2).

l'homme tel qu'il est destiné à devenir dans l'eschatologie est un homme divinisé, imprégné dans ses moindres fibres de la lumière divine – mais il ne devient dieu que par participation, c'est-à-dire en restant, paradoxalement, un homme, composé d'un corps et d'une âme qui, transfigurés, restent néanmoins esprit créé et matière.

D'autre part et surtout, le contraste entre la hiérarchie des êtres de Grégoire et celle de Plotin réside dans le fait que chez notre auteur, elle est commandée non par la nécessité, mais par la liberté. Elle se déploie non dans la simultanéité d'un « débordement naturel et incoercible[21] », mais dans une temporalité librement déterminée par Dieu, qui engage toute l'« économie » sur la voie d'une nouveauté toujours renaissante[22]. Cette différence essentielle jette une lumière nouvelle sur le processus d'unification à Dieu dans lequel le monde se trouve impliqué conformément aux desseins créateurs. Car si l'ouverture de chaque niveau d'être à ce qui le dépasse est une condition indispensable pour que se noue, d'étape en étape, une unité chaque fois plus haute, elle resterait néanmoins vaine sans l'initiative divine de déverser sur ses créatures la lumière venant combler surabondamment ce manque. À l'aptitude du créé à se dépasser, en se laissant posséder et habiter par ce qui le transcende, correspond la magnanimité désintéressée d'un Dieu qui, sans requérir le moins du monde les créatures, donne – bien plus : se donne – sans compter ni mettre de limite au bien qu'il communique.

Dès lors on ne peut comprendre la cosmologie de Grégoire de Nazianze qu'en intégrant ce double principe : l'ordre de la liberté se conjugue à celui de la nature pour commander la formation et les modifications de toute la hiérarchie des êtres. La détermination de chacun des niveaux du créé se trouve elle-même remise au libre vouloir de Dieu, qui les conçoit et les met en place à son gré, fixant ainsi pour chaque créature les limites de sa condition[23]. Mais ensuite, à l'intérieur de sa nature, chaque créature spirituelle possède une marge de liberté telle, qu'elle parvient à modifier ontologiquement l'ordre de la hiérarchie[24]. Car du fait qu'elle est au plus profond d'elle-même pour ainsi dire suspendue à Dieu, dans la mesure où elle accueille cette dépendance, elle actualise les possibilités infinies de son ouverture à Dieu et se laisse diviniser ; pour autant qu'elle la rejette, au contraire, elle laisse radicalement inachevées, amputées, toutes les potentialités de sa nature[25]. De la pleine illumination des anges et des bienheureux aux ténèbres les plus complètes des démons, en passant par le

21. Or. 29, 2 (SC 250 p. 180).

22. *Cf. supra*, chap. V (II, 3.2).

23. *Cf. supra*, chap. V (I, 2.3).

24. *Cf. supra*, chap. V (II, 1.1 et 1.2).

25. *Cf. supra*, chap. V (II, 3.1).

clair-obscur de l'histoire humaine, on peut dire que tout le dynamisme des créatures spirituelles est tendu entre un en deçà et un au-delà de leur propre condition. Or dans le cas de l'homme, dont la nature assume la matérialité, c'est le monde visible tout entier qui est entraîné à sa suite dans la métamorphose résultant de son libre choix.

Faut-il en rester là ? Non, car la bonté divine ne se résigne pas à voir disloqué, et même inversé, l'ordre du créé. Par l'Incarnation, Dieu pose l'acte suprême de liberté : il avait, en créant, tout donné à ceux qui n'étaient rien ; incarné, il vient se donner à ceux qui en ont fait fi et par leur faute ont tout perdu. Rien ne l'obligeait à créer ; tout le pousse à condamner les créatures ingrates : or non seulement il les relève de leur déchéance, mais pour ce faire, il se vide de lui-même au point de prendre part, par sa nature humaine, à l'ordre du monde. La hiérarchie des êtres s'en trouve dès lors non seulement restaurée, mais transfigurée. En effet, à l'intérieur du créé, elle s'était trouvée inversée à la suite de l'exercice négatif de leur liberté (le φθόνος) par les créatures spirituelles, tombées de ce fait en deçà de leur condition. Dieu, lui, recourt à une inversion bien plus radicale de la hiérarchie faussée – puisqu'elle unit une créature, et qui plus est, une créature matérielle, et l'Incréé lui-même – au moyen d'un acte de liberté non seulement positif, mais pléthorique, infiniment surabondant[26]. La liberté du Dieu Créateur avait donné lieu à l'ordre naturel ; la liberté négative des créatures a instauré un ordre antinaturel ; la liberté du Dieu Rédempteur engendre un ordre surnaturel, intégrant au monde par cet homme qui est Dieu, la divinité elle-même. À chaque étape, l'ordre naturel de la hiérarchie est formé et transformé par la liberté.

Nous avions vu amplement l'influence décisive d'Origène en la matière, mais aussi que, à la différence de l'Alexandrin, Grégoire de Nazianze attribue à la liberté créatrice la constitution de natures différentes au sein du créé, qui le déterminent alors ontologiquement dans sa diversité[27]. Pour Origène, il y a une homogénéité foncière de toutes les créatures spirituelles et la matière n'est vue que comme un corollaire, peut-être de la condition créée, et en tous cas de la condition déchue. Mais de ce fait, d'une certaine façon, Dieu n'est qu'indirectement responsable de la hiérarchisation naturelle des créatures, qui fluctue entre une matérialité grossière et une matérialité subtile, voire la disparition de toute matérialité, en fonction des options de leur libre arbitre. Parallèlement, le monde d'Origène résulte de la combinaison, qui peut être infiniment variable, de la matière et de l'esprit, sans ligne de démarcation bien nette entre les différentes créatures spirituelles et sans admettre de monde matériel autrement que pour les besoins de celles-ci. En ce sens, la cosmologie de Grégoire de Nazianze s'apparenterait davantage à la hiérarchie plotinienne dans la mesure où chez lui,

26. *Cf. supra*, chap. V (II, 3.2).

27. *Cf. supra*, chap. V, conclusion, pour tout ce qui suit.

les niveaux sont nettement marqués au sein de la création entre les anges qui sont de purs νόες, l'homme qui, à l'instar de l'Âme plotinienne, fait partie du domaine intelligible mais est naturellement tourné vers l'organisation du sensible, et le monde matériel totalement étranger à l'esprit mais doté toutefois d'une existence de droit. Cependant pour notre auteur, contrairement à Plotin, la genèse des êtres n'a rien de nécessaire.

Pour lui, donc, d'un côté la hiérarchie des créatures repose en dernière instance sur la libre décision créatrice de Dieu, de l'autre, une fois qu'elle est donnée, il existe au sein du créé un ordre des natures auquel les créatures ne peuvent se soustraire. La conclusion du chapitre V nous avait permis de voir plus clairement comment la liberté des créatures, qui présuppose chez Grégoire de Nazianze cet ordre préalable du monde, peut cependant l'affecter et avoir des conséquences ontologiques dans la mesure où, comme telle, la créature ne réalise pleinement sa nature qu'en l'accueillant comme un don de Dieu. Parvenue au terme de ce travail, il nous semble que l'on peut désormais faire un pas de plus et percevoir comment, dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze, s'articulent, cette fois au niveau de Dieu, la nature et la liberté, et par là, l'être de Dieu et l'être du monde.

En effet, l'apport de la réflexion trinitaire de notre auteur s'avère à cet égard décisif[28]. La hiérarchie plotinienne se constitue en descendant par paliers successifs et nécessaires de l'Un absolument transcendant jusqu'à la matière. La hiérarchie d'Origène distingue nettement le Dieu incréé des créatures, mais ne peut pas ne pas le lier à elles dans la mesure où l'activité divine ne saurait être autre qu'éternelle sous peine d'être marquée au coin de l'imperfection : sa conception du Logos, égal au Père tout en étant naturellement tourné vers le créé, lui permet de résoudre l'aporie en libérant Dieu de la nécessité de créer, mais établit en même temps par là un lien indissoluble entre Dieu et les créatures, cependant qu'elle affaiblit dans le Logos la transcendance divine. Plotin et Origène se retrouvent donc en ce que pour eux, la perfection de Dieu exige qu'il ait de toute éternité une activité productrice et que celle-ci va de pair avec une déperdition ontologique, presque insensible, certes, chez Origène, mais réelle.

Pour mesurer l'écart de la position de Grégoire de Nazianze sur ce point, nous voudrions partir d'un passage des *Ennéades* qu'A. H. Armstrong a identifié comme la seule prise en compte absolument certaine par Plotin du christianisme non gnostique[29]. Il y considère en effet comme une présomption le fait de ne pas

28. *Cf. supra*, chap. VI (III, 2).

29. « Plotinus and Christianity with Special Reference to II, 9 [33] 9, 26-83 and V, 8 [31] 4, 27-36 », *Studia Patristica* 20 (1989), p. 83-84.

reconnaître la perfection divine de bien des êtres de l'univers et oppose au monothéisme chrétien sa propre vision des choses :

> « Il faut s'efforcer de devenir le meilleur possible, soit ! Mais faut-il croire qu'on est le seul à pouvoir atteindre l'excellence ? Ce serait là ne l'avoir pas encore atteinte ; il faut penser que d'autres hommes aussi sont excellents, qu'il y a encore des démons qui sont bons, et bien plus encore, des dieux, ceux qui sont en ce monde et regardent là-bas, mais par-dessus tout le chef de cet univers, l'âme suprêmement bienheureuse ; après elle, il faut chanter aussi le grand roi de là-bas et sa grandeur d'une manière toute spéciale dans la multitude des dieux, ἐφ' ἅπασι δὲ ἤδη τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους. Ce n'est pas en effet restreindre le divin à une seule chose, mais montrer sa multiplicité, autant qu'il la montre lui-même, qui est le propre de personnes qui connaissent la puissance de Dieu : tout en restant ce qu'il est, il produit beaucoup de dieux, tous suspendus à lui et ayant l'être à cause de lui et par lui, οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστιν δύναμιν θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῇ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένους καὶ δι' ἐκεῖνον καὶ παρ' ἐκείνου ὄντας[30]. »

Plotin légitime par la puissance du Dieu suprême à la fois le polythéisme et une hiérarchie à l'intérieur du domaine divin. Pour un chrétien, une telle conception est évidemment intenable et l'on comprend que pour Origène la toute-puissance divine ait pour terme non des dieux, mais des créatures, et se manifeste avec toute son intensité dans le Logos sans que cela entraîne de dithéisme, puisque celui-ci demeure en Dieu, indissociablement lié au Père. Mais pour Grégoire de Nazianze, non seulement l'activité divine se déploie en Dieu, mais elle s'achève en lui. Quand le monde n'existe pas, ce que fait Dieu, c'est se contempler, s'aimer, trouvant en cela sa pleine béatitude[31]. Mais la divinité ainsi recueillie en elle-même n'est pas pour autant ce Dieu solitaire et mesquin que Plotin reproche aux chrétiens. Au contraire, il est extrêmement frappant de retrouver dans les attaques de Grégoire de Nazianze contre le sabellianisme ou le judaïsme précisément la même objection que nous venons de constater chez Plotin : admettre le Dieu sabellien ou judaïque, c'est pour lui contracter, συστέλλειν[32], la divinité, la réduire à une unité mesquine, στενή[33]. Et pour s'opposer à une telle idée, l'argument de Grégoire est le même que celui de Plotin : Dieu n'est pas impuissant ou jaloux au point de ne pouvoir « être le principe de grandes choses », τὸ μεγάλων εἶναι ἀρχήν·

30. *Ennéades*, II, 9 [33] 9, 26-39.

31. *Cf.* P. I, I, 4, 63-66 (PG 37, 421-421).

32. *Cf.* Or. 21, 13 (SC 270 p. 136).

33. *Cf.* Or. 23, 6 (SC 270 p. 292).

> « Mais quoi ! Autant Dieu l'emporte en valeur sur les créatures, autant le fait d'être le principe de la divinité est, pour la cause première, une prérogative qui l'emporte sur le fait d'être le principe des créatures[34]. »

Mais la différence essentielle entre les deux, c'est que le Dieu issu de Dieu qu'est le Fils chez Grégoire, n'est ni un Dieu amoindri, ni un autre Dieu, mais le même Dieu que le Père, dans un sujet distinct. L'on peut donc dire que Grégoire se fait de la divinité une plus haute idée que Plotin à un double titre : parce que toute la richesse de sa nature se déploie en un Fils et un Esprit qui lui sont pleinement égaux, et non dans une série d'hypostases dégradées, et parce que de ce fait la divinité se trouve absolument libre par rapport à la création, dont l'apparition et la hiérarchisation résultent intégralement de son bon vouloir.

Il en résulte que la hiérarchie totale des êtres chez Grégoire de Nazianze peut légitimement être considérée, par rapport à celle de Plotin, comme son dédoublement. Nous avons en effet jusqu'à présent mis en parallèle l'Un, l'Intellect, l'Âme et le monde matériel de Plotin avec Dieu, l'ange, l'homme et le monde matériel chez Grégoire, et montré que si la première série est nécessaire, l'autre ne l'est en rien. Mais il est à noter que la seule fois où Grégoire mentionne explicitement Plotin pour s'opposer à lui à propos de la production de l'Intellect par l'Un, c'est dans le contexte, non de la production des créatures, mais de la génération du Fils :

> « Car nous n'aurons certainement pas l'audace de parler d'un débordement de bonté, comme l'un de ces philosophes grecs qui osa dire "tel un cratère qui a coulé par-dessus bord" – il dit cela expressément dans le passage où il traite de la cause première et de la cause seconde, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ. Gardons-nous d'admettre une génération forcée et une sorte de débordement naturel et incoercible qui ne convient pas du tout à nos idées sur la divinité, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον[35]. »

Ce que Grégoire rejette chez Plotin à ce propos, c'est à la fois l'idée que Dieu ne se posséderait pas assez pour vouloir pleinement ce Fils qu'il engendre, comme nous l'avons vu[36], et simultanément la représentation de la génération divine comme un acte qui sortirait *à l'extérieur* de la divinité. Il y a donc chez lui non pas un, mais deux types de production à partir du principe premier qu'est le Père : le premier est intérieur à la divinité, le Fils et le Saint-Esprit, quoique étant des sujets différents, forment une seule chose avec le Père, et sont aussi nécessaires que lui, sans pour autant grossir, ni amoindrir, ni diviser l'unique divinité, qui se possède elle-même souverainement et dont toute la richesse se

34. Or. 23, 6 (SC 270 p. 294) : Καίτοι ὅσῳ τιμιώτερον Θεὸς κτισμάτων, τοσούτῳ μεγαλοπρεπέστερον τῇ πρώτῃ αἰτίᾳ θεότητος εἶναι ἀρχὴν ἢ κτισμάτων.

35. Or. 29, 2 (SC 250 p. 180).

36. *Cf. supra*, chap. VI (II, 3).

trouve par là pleinement déployée en soi. L'autre genre de production qu'est la création, ayant dès lors perdu tout caractère de nécessité, se trouve entièrement remise au bon vouloir bienveillant de Dieu, y compris dans son étagement ontologique, que seule la liberté des créatures spirituelles, elle-même gracieusement octroyée par Dieu, s'avère apte à affecter[37].

37. L'on comprend alors pourquoi, comme le fait remarquer C. MORESCHINI (« Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* ser. III, 1974, IV, 4 p. 1365, 1379-1380), Grégoire applique à Dieu les caractéristiques de l'Intellect plotinien plutôt que celles de l'Un : parce que le Dieu qu'il contemple est celui qui s'épanouit en Trinité. Ou plus exactement, il nous semble que notre auteur joue sur les deux registres. Quand il se place du point de vue de la créature, c'est la grandeur incompréhensible du Dieu un transcendant tout le créé qui apparaît en pleine lumière, et il a recours aux termes de la théologie négative, qui traduisent l'impossibilité de réduire complètement la distance entre la créature et son auteur absolument simple – *Cf. supra,* chap. I (I, 3), chap. V (I, 1.2). Quand en revanche, fort de ce que Dieu révèle sur lui-même dans la Nouvelle Alliance, il considère en elle-même la nature divine, ou bien toute la création du point de vue de la Trinité, c'est en termes de richesse et de plénitude chatoyante qu'il s'exprime à propos de Dieu.

ANNEXES

Poemata theologica, dogmatica, I, I, 4-5

TRADUCTION ET NOTES

Περὶ κόσμου

Εἰ δ' ἄγε καὶ μεγάλοιο Θεοῦ κτίσιν ὑμνείωμεν,
δόξαις ψευδομένῃσιν ἐναντία δηριόωντες.
εἷς Θεός · ὕλη δ' αὖτε καὶ εἴδεα μῦθος ἀφαυρός,
Ἑλλήνων πινυτοῖσι νοεύμενα ὡς συνάναρχα.
τῶν μὲν ὅσα πλάσσουσι θεοὺς μορφώματα σεπτὰ
οὐκ ἔσαν, ἀλλ' ἐγένοντο, Θεοῦ μεγάλοιο θέλοντος.
τίς δ' ὕλην ποτ' ὄπωπεν ἀνείδεον ἢ τίς ἄϋλον
μορφήν, καὶ μάλα πολλὰ νόου στροφάλιγξι μογήσας ;
οὐδὲ γὰρ ἄχροον εὗρον ἐγὼ δέμας ἤ τιν' ἄσωμον
χροιήν. τίς διέκρινεν ἃ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα ;
ἀλλ' ἔμπης τέμνωμεν · ἄθρει δέ μοι, εἰ μὲν ἄμικτα
πάμπαν ἔην, πῶς εἰς ἓν ἐλήλυθεν, ἢ τίς ὁ κόσμος
ἑστάμεν' ἄνδιχα πάντα διαμπερές ; εἰ δ' ἐπίμικτα,
πῶς μίχθη ; τίς ἔμιξε Θεοῦ δίχα ; εἰ δ' ὁ κεραστὴς
ἐστι Θεός, τοῦτον καὶ κτίστορα δέχνυσο πάντων.
εἶδος καὶ κεραμεὺς πηλῷ βάλε κύκλον ἑλίσσων,
χρυσῷ χρυσοχόος, λαοξόος οἷσι λίθοισι.
δὸς πλέον ἡμετέρης τι Θεῷ φρενός, ὦ φιλάναρχε ·
ὕλη τὸ πλέον ἐστὶ σὺν εἴδεσι κινυμένοισι.
νώσατο, καὶ τὰ γένοντο ἐνειδέα · θεία νόησις,
ἡ πάντων γενέτειρα πολύπλοκος. οὐ γὰρ ἔοικε
ζωγράφον ὥς τιν' ἐοικὸς ἀπ' εἴδεος εἶδος ἐγείρειν
δερκόμενον προπάροιθε τὰ μὴ νόος ἔγραφεν οἶος.
καὶ σύ, Μανιχαίοιο κακὸν σκότος, οὐ πάρος ἦες
ἀκροτάτοιο φάους ἀντίθρονον. εἰ Θεὸς ἦεν,
οὐ σκότος · οὐ γὰρ ἔοικε Θεῷ κακὸν ἀντιφερίζειν.
εἰ σκότος, οὐ Θεὸς οἶδας. ὁμοφρονέειν μὲν ἄκοσμον ·
μαρναμένων δέ, τὸ κάρτος ἀρείονος. ἰσοπαλεῖς δέ,
τίς τρίτος εἰς ἓν ἄγων σοφίῃ καὶ νείκεα λύων ;

καὶ τόδε θαῦμα μέγιστον · ἐπεὶ μόθον αἰνὸν ἔγειρας,
αὖθις ὁμοφρονέοντα τιθεὶς ἐπελήσαο χάρμης.
ψυχὴ καὶ δέμας εἰμί. τὸ μὲν θεότητος ἀπορρὼξ
φωτὸς ἀπειρεσίοιο · τὸ δὲ σκοτίης ἀπὸ ῥίζης
σοὶ πλάσθη. τὰ δὲ πολλὸν ἀπόπροθεν εἰς ἓν ἄγειρας ·
εἰ ξυνὴ φύσις εἰμί, λύω μόθον. εἰ μόθος αἰνός,
ἔμπεδος, οὐκέτ᾽ ἐγὼ πλεκτὴ φύσις ἀμφοτέρωθεν.
οὐ γὰρ μαρναμένων ξυνὸς γόνος, ἀλλὰ φιλεύντων.
τοῖος μὲν κραδίης τῆς σῆς ζόφος. αὐτὰρ ἔμοιγε
εἷς Θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀδήριτος, ἓν φάος ἐσθλόν,
ἁπλῶν τε πλεκτῶν τε νόων σθένος ὑψιθεόντων,
οὐρανίων χθονίων τε · τὸ δὲ σκότος ὕστατον ἦλθεν,
οὐ φύσις ἑστηκυῖα περίγραφος, ἡμετέρη δὲ
τοῦτο πέλει κακίη. κακίη δέ τε λῦσις ἐφετμῆς,
ὡς νὺξ ἠελίοιο δύσις, νεότητος ἀφαυρὸν
γῆρας, χεῖμα δ᾽ ἔνεικεν ἄνω δρόμος ἠελίοιο
φρικτόν. ὁ μὲν πρώτιστος ἐν οὐρανίοις φαέεσσιν
ἧς ὑπεροπλίῃσι φάος καὶ κῦδος ὀλέσσας,
αἰὲν ἀπεχθαίρει μερόπων γένος. ἐκ δ᾽ ἄρ᾽ ἐκείνου
γεύσατο καὶ κακίης πρῶτος βροτὸς ἀνδροφόνοιο,
καὶ θανάτου, ῥιπίσαντος ἐμὴν φλόγα οἷσι δόλοισιν.
ἥδε μὲν ὀψιγόνοιο κακοῦ φύσις, ἧς περ ἐκεῖνος
ἔστι πατήρ. λώβη μὲν ἰὸς κρατεροῖο σιδήρου ·
λώβην δ᾽ αὐτοδάϊκτος ἐγὼ κακίην ἐφύτευσα,
ἑσπόμενος φθονεροῖο παλαίσμασιν ἣν διὰ μῆτιν.
κόσμε, σὺ δ᾽ εἰ μὲν ἔης τῆμος Τριάς, ἐγγὺς ἀνάρχου
κύδεϊ, πῶς δέ σε τόσσον ἀπόπροθι φῶτες ἔθηκαν
Χριστοφόροι θείων τε δαήμονες, ὥστε μετρεῖσθαι
οὐ μάλα πολλὸν ἀριθμὸν ἑλισσομένων ἐνιαυτῶν,
ἐξότε πῆξε μέγας σε Θεοῦ Λόγος ; εἰ δ᾽ ἄρ᾽ ἔπειτα
πήχθης, φραζώμεσθ᾽ ὅ τι κίνυτο θεία νόησις
(οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄπρηκτος ἐμοὶ Θεὸς οὐδ᾽ ἀτέλεστος),

πρὶν τόδε πᾶν στῆναί τε καὶ εἴδεσι κοσμηθῆναι.
αἰῶσιν κενεοῖσιν ὑπέρτατος ἐμβασιλεύων,
κίνυτο κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην,
τρισσοφαοῦς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφέριστον,
ὡς μούνῃ Θεότητι καὶ ὧν Θεὸς ἔστ᾽ ἀρίδηλον.
κίνυτο καὶ κόσμοιο τύπους οὓς στήσατο λεῦσσεν
οἷσιν ἐνὶ μεγάλοισι νοήμασι κοσμογόνος Νοῦς
ἐσσομένου μετέπειτα, Θεῷ δέ τε καὶ παρεόντος.
πάντα Θεῷ προπάροιθεν, ἅτ᾽ ἔσσεται, ὅσσ᾽ ἐγένοντο,
ὅσσα τε νῦν παρέασιν. ἐμοὶ χρόνος ὧδ᾽ ἐκέασσε,
πρόσθε τὰ μέν, τὰ δ᾽ ὄπισθε · Θεῷ δέ τε εἰς ἓν ἅπαντα,
καὶ μεγάλης Θεότητος ἐν ἀγκοίνῃσι κρατεῖται.
τοὔνεκεν ὅσσον ἔτετμεν ἐμὸς νόος εἰσαΐοιτε.
Νοῦς ὤδινεν ἅπαντα, ῥάγη δ᾽ εἰς ὕστερον ὠδίς,
ὥριος, εὖτε Θεοῖο μέγας Λόγος ἐξεκάλυψεν.
ἤθελε μὲν νοερὰν στῆναι φύσιν, οὐρανίην τε
καὶ χθονίην, πρώτοιο διαυγέα φωτὸς ἔσοπτρα,
τὴν μὲν ἄνω στίλβουσαν, ὑποδρήστειραν ἄνακτος,
πλησιφαῆ, μεγάλην, τὴν δ᾽ ἐνθάδε κῦδος ἔχουσαν,
πηγάζων θεότητα, ὅπως πλεόνεσσιν ἀνάσσῃ
οὐρανίοις, πλεόνων τε πέλῃ φάος ὀλβιόδωρον.
ἥδε γάρ ἐστιν ἄνακτος ἐμοῦ φύσις, ὄλβον ὀπάζειν.
ὄφρα δὲ μὴ πελάουσα Θεῷ κτίσις ἀντιθέοιο
κύδεος ἱμείρουσα, φάος καὶ κῦδος ὀλέσσῃ,
(μέτρα φέρειν γὰρ ἄριστον, ἀμετρίη δὲ κάκιστον),
τοὔνεκεν ἐσσομένοισι φίλα φρονέων Λόγος αἰπὺς
τῆλε βάλε Τριάδος μὲν ὅσον φάος ἀμφιθόωκον,
ἀγγελικῶν τε χορῶν βροτέην φύσιν · ἀγγελικὴν μὲν
οὐ μάλα πολλὸν ἄνευθε παραστάτιν, ἡμετέρην δὲ
καὶ μάλα πολλὸν ἄνευθεν, ἐπεὶ χθονὸς ἐκγενόμεσθα
μιχθείσης Θεότητι · ἁπλῆ δέ τε φύσις ἀρείων.

κόσμων δ' ὃς μὲν ἔην προγενέστερος οὐρανὸς ἄλλος,
θειοφόρων χῶρημα, μόνοις τε νόεσσι θεητόν,
παμφαές, εἰς ὃν ἔπειτα Θεοῦ βροτὸς ἔνθεν ὁδεύει,
εὖτε Θεὸς τελέθῃσι, νόον καὶ σάρκα καθήρας·
αὐτὰρ ὅ γε θνητοῖσι πάγη θνητός, ἡνίκ' ἔμελλε
στήσεσθαι φαέων τε χάρις κῆρύξ τε Θεοῖο,
κάλλεΐ τε μεγέθει τε, καὶ εἰκόνος ἐμβασίλευμα·
πρῶτος δ' ὑστάτιός τε Θεοῦ μεγάλοιο λόγοισι.

LE MONDE[1]

Poemata theologica, dogmatica I, I, 4

(PG 37, 415-423 ; éd. D. A. Sykes - C. Moreschini, p. 16-22[2])

Mais à présent du grand Dieu chantons aussi la création,
Aux opinions mensongères opposons-nous en rivaux[3].
Unique est Dieu ; fable débile, en revanche, que celle de la matière et des formes
Conçues par des sages grecs comme également dépourvues de principe[4].
D'abord toutes leurs figures augustes dont ils façonnent des dieux,
Elles n'étaient pas, mais sont venues à l'être par la volonté du grand Dieu[5].
Et puis, qui a jamais vu une matière sans forme, qui une forme

---

1. Pour la structure d'ensemble du poème, *cf. supra,* chap. I (II, 1.2.2).

2. Nous avons pris pour texte grec de référence celui de la récente édition critique de D. A. Sykes et C. Moreschini.

3. V. 1-2 : noter l'opposition ὑμνείωμεν / δηριόωντες et le passage rapide du lyrisme épique à la joute oratoire. – Μεγάλοιο : épithète métrique (deux anapestes), qui désigne la divinité : *cf.* P. I, I, 1, 28 ; I, I, 4, 6, 59, 68, 73, 76, 99 et 100 ; I, I, 5, 2, 6 et 53.

4. V. 3-4 : εἴδεα : nous avons choisi de traduire par « formes », comme μορφή, parce qu'Aristote le concevait déjà comme tel en modifiant le terme platonicien ἰδέα ; de plus tout au long du texte il désigne un principe interne, comme le montre par exemple l'emploi consécutif de μόρφωμα, littéralement « objet informé », que nous avons par conséquent traduit par « figure », bien que ce choix de traduction pour le groupe εἶδος, μορφή, μόρφωμα ne nous satisfasse pas entièrement. – Μῦθος s'oppose à la fois au λόγος rationnel et à la doctrine vraie, qui, elle, est brève (εἷς Θεός) : *cf.* 2 P 1, 16 : σεσοφισμένοις μύθοις οὐκ ἔσαν... ; Rm 4, 17 et Ap 4, 11. Voir aussi l'expression péjorative du vers 8. – Ἑλλήνων πινυτοῖσι : *cf.* 1 Co 1, 18-31.

5. V. 5-6 : Grégoire joue sur les deux sens de πλάσσουσι : le sens premier, littéral, de « façonner » évoquant l'action créatrice, ici parodiée (*Cf.* Gen. 2, 7 ; Ps. 118, 73 ; Iob 10, 8), et le sens dérivé, ici polémique, de « forger une fiction » (*Cf.* Rm 1, 22-23). Voir de même v. 34. *Cf. supra,* chap. IV (II, 2.1).

Sans matière, même avec l'effort de maintes contorsions intellectuelles ?
Car je n'ai pas trouvé non plus quant à moi de corps incolore, ni une couleur
Incorporelle. Qui a dissocié des choses que n'a pas dissociées la nature unificatrice[6] ?
Tranchons toutefois : mais examine-moi ceci : si elles étaient absolument
Sans mélange, comment se sont-elles unifiées ? ou alors quel est ce monde
Où tout se trouve divisé en deux d'un bout à l'autre[7] ? et si mélange il y avait,
Comment le mélange s'est-il fait ? qui a mélangé sinon Dieu ? Mais si l'auteur du mélange,
C'est Dieu, accepte-le aussi comme le créateur de tout[8].
C'est une forme que le potier, lui aussi, imprime à la glaise par la rotation de son tour,
Et le fondeur d'or à l'or, et le tailleur de pierres à ses pierres.
Accorde à Dieu un peu plus que notre intelligence, toi l'adepte de l'absence de principe[9].
La matière est davantage quand elle est associée à des formes mouvantes.
Il pensa et les choses advinrent, dotées d'une forme ; divine pensée,
De toutes choses la génératrice aux nombreux replis[10]. Car il est invraisemblable
Qu'à la façon d'un peintre il tire d'une forme une forme ressemblant à quelque chose,
En observant au préalable ce que sa pensée n'aurait pas tracé seule[11].

---

6. V. 7-10 : noter la rhétorique du passage, le soin des parallélismes, des symétries et des anaphores.

7. V. 11-13 : remarquer l'insistance sur l'idée de totalité, qui fait partie de l'argumentation.

8. V. 13-15 : la paronomase, le choix des sonorités et la place des accents toniques manifestent qu'on arrive au cœur du problème ; le rhéteur recherche la δεινότης. – Le passage du passif à l'actif et de πῶς à τίς montre une progression des questions qui aboutit à acculer l'interlocuteur : noter le surgissement de l'impératif.

9. V. 16-18 : *cf. supra,* chap. I (II, 1.2.2). Noter l'ironie du v. 18.

10. V. 19-21 : création instantanée (*Cf. supra,* chap. I (II, 1.2.1)). Le terme γενέτειρα ouvre un thème qui sera filé par la suite : *cf.* v. 37, 51, 53, 68, 75, 93 et I, I, 5, 55.

11. V. 21-23 : nouvel argument : non seulement Dieu n'a pas besoin de matière préexistante, mais il n'a pas non plus de modèle qu'il ne se soit donné (*Cf. supra,* chap. I (II, 1.2.2)).

Et vous, ténèbres mauvaises du manichéen, vous n'aviez pas l'être antérieurement
Pour trôner en face de la lumière suprême. Si Dieu était,
Point de ténèbres ; car il est invraisemblable que le mal se mesure à Dieu[12].
Si c'était les ténèbres, tu ne connais pas Dieu. Qu'ils concordent ? c'est le chaos[13].
Qu'ils se combattent ? la maîtrise appartient au plus fort. Et s'ils sont de force égale,
Quel tiers va ramener l'unité par sa sagesse et résoudre les querelles ?
Et voici bien le plus grand prodige, qu'après avoir suscité une mêlée terrible,
Tu rétablisses la concorde et oublies ton ardeur belliqueuse[14].
Je suis âme et corps. L'une est émanation de la divinité,
Qui est lumière infinie ; l'autre, d'une racine ténébreuse,
Selon toi, fut façonné. Voilà les éléments que, malgré leur grand éloignement, tu as rassemblés en un ;
Si je suis une nature commune, je défais la mêlée ; si c'est une mêlée terrible,
Qui s'impose, je ne suis plus, moi, la nature faite de l'entrelacement des deux.
Car ce ne sont pas des combattants qui ont un rejeton commun, mais des amants[15].
Telle est en somme l'obscurité de ton cœur[16]. Mais pour moi

---

12. V. 24-26 : εἶναι désigne la permanence par opposition à γίγνομαι : *cf.* v. 6. – L'opposition lumière/ténèbres est un lieu commun ; on peut éventuellement discerner une allusion à Jn 1, 5 (mais voir aussi Rm 13, 12 ; Ep 5, 8 ; 2 Th 5, 4-5).

13. V. 27 : jeu de mots sur ἄκοσμος, littéralement « malséant, bizarre, désordonné », mais qui prend ici une connotation ironique dans la mesure où la conjonction de deux principes antagonistes ne saurait prétendre former un tout ordonné, un « cosmos » : *cf. supra,* chap. I (II, 1.2.1) et chap. IV (I, 1).

14. V. 28-31 : noter les expressions homériques et le lexique de la lutte, qui convient au contexte manichéen.

15. V. 32-37 : πλεκτή, ξυνή marquent une unité de composition. L'on retrouve des termes apparentés ailleurs : au v. 22, πολύπλοκος, et dans le poème 5, les verbes πλέκειν, μεταπλέκειν. *Cf. supra,* chap. III (II, 1.1). – Sur la nécessité d'un unique principe ultime, *cf. supra,* chap. V (I, 1.2).

16. V. 38 : probablement une allusion au « cœur enténébré » de Rm 1, 21 ; noter l'ironie du terme pour s'adresser à un manichéen.

Unique est Dieu, sans principe, sans rival possible, lumière une et excellente,
Force des esprits qui volent dans les hauteurs, simples et complexes,
Célestes et terrestres[17] ; quant aux ténèbres, elles sont venues en tout dernier lieu[18],
Ce n'est pas une nature consistante, délimitée, mais c'est
Notre vice. Or le vice, c'est se défaire du précepte[19],
Tout comme la nuit est le déclin du soleil, et celui de la jeunesse la vieillesse
Débile, et comme la course du soleil apporte dans le Nord un hiver
Qui fait frissonner[20]. Or le tout premier parmi les lumières célestes,
Après avoir, par son outrecuidance, perdu la lumière et la gloire,
Hait pour toujours la race des mortels. C'est ainsi qu'à son instigation
– Le meurtrier ! – le premier homme goûta à la fois au vice
Et à la mort : car il avait par ses artifices attisé ma flamme[21].

17. V. 38-41 : les attributs divins sont ici positifs tout autant que négatifs ; Dieu comme lumière suprême rappelle 1 Tm 6, 16 ; comme force qui soutient, He 1, 3. – Noter la différence entre la simplicité angélique et la composition d'esprit et de matière caractéristique de l'homme : *cf. supra,* chap. II (II, 2.1.2)

18. V. 41 : ὕστατον est très habile : non seulement il s'agit d'une vérité philosophique si les ténèbres désignent le mal, mais rhétoriquement cela permet un contraste maximal avec la place de principe que les manichéens leur réservent.

19. *Cf.* Rm 2, 12 ; Jn 2, 3 et 3, 4.

20. V. 44-46 : triple comparaison pour faire comprendre que le mal est pure privation. *Cf. supra,* chap. I (II, 2.3). C'est un des cas où se révèle l'influence littéraire de la seconde sophistique en ce que l'image tend à prendre pour elle-même, en vue de l'ornementation du discours, extension et autonomie (*Cf.* L. MERIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse,* p. 131).

21. V. 46-50 : *cf.* Gen. 3 ; Is. 14, 12 ; Rm 3, 23 et 5, 12-19 ; Ap 9, 1 et 11. – Satan comme usurpateur : *cf.* 2 Th 2, 4. – Sur ἀπεχθαίρει : l'explication du mal métaphysique par le mal moral vise directement les Manichéens. – Sur le péché des anges, *cf. supra,* chap. II (II, 2.2.1 et 2.2.3) ; chap. V (II, 1.2 et 3.1).

Voilà en somme la nature du mal, le dernier-né dont celui-là justement
Est le père. Si la rouille cause dommage au fer puissant,
Le dommage qu'est le vice, c'est moi qui, me dépeçant moi-même, l'ai produit
En suivant les stratagèmes du Jaloux à cause de sa ruse[22].
Mais toi, Monde, si tu étais contemporain de la Trinité, tout proche de l'Être sans principe
Par la gloire, comment se fait-il qu'ils t'en aient placé si loin, les mortels
Christophores, connaisseurs des choses divines, au point d'évaluer
A bien peu de chose le nombre des cycles annuels écoulés
Depuis que le grand Verbe de Dieu t'a fixé[23] ? Et si donc tu as été fixé
Ultérieurement, expliquons en quoi la pensée divine se mouvait
(Car pour moi Dieu n'est ni inactif, ni imparfait)
Avant que cet univers ne fût en place et ordonné par des formes.
Suprême souverain des éternités vides,
Il se mouvait, contemplant l'éclat aimé de sa beauté,
De la divinité triplement lumineuse semblable clarté également excellente,
Comme à la divinité seule et à ceux dont il est le Dieu cela est manifeste.
Il se mouvait et fixait le regard sur les modèles du monde qu'a disposés
Dans ses grands pensers son esprit père du monde,
Monde qui allait être plus tard, mais qui à Dieu était déjà présent.

22. V. 51-54 : sur le péché de l'homme, *cf. supra,* chap. V (II, 1.2 et 3.1). Les expressions οἷσι δόλοισι, ἀνδρόφονος renvoient à 2 Th 2, 9-10. – Sur γεύεσθαι θανάτου : *cf.* He 2, 10. Pour les noms de Satan dans ce passage et son expulsion de la présence de Dieu, voir Ap 12, 9 ; le « jaloux » a son origine en Sap. 2, 23-24. – L'image de la rouille est sans originalité : *cf.* p. ex. PLATON, *République,* X, 509 A, PHILON, *Aet.* 20 (p. 88), PLOTIN, *Ennéades,* IV, 7 [2] 10, 46. – Noter enfin la rhétorique du passage (anaphore, polyptote, paronomase, parataxe).

23. V. 55-59 : χριστοφόροι : l'intervention de la Révélation divine fait passer l'argumentation sur un plan théologique et ouvre la voie à l'exposé. – Sur la question des âges du monde, également débattue chez les païens, les juifs et les chrétiens, sur des bases pouvant être aussi bien mathématiques, astronomiques, astrologiques que scripturaires, *cf.* A. LUNEAU, « Les âges du monde. État de la question à l'aurore de l'ère patristique », *Studia Patristica* 5 (1962), p. 509-518. Grégoire n'entre pas dans la discussion mais se contente d'affirmer, conformément à l'Écriture, que le monde a eu un commencement temporel.

Tout est présent à Dieu d'avance, ce qui sera, tout ce qui fut
Et tout ce qui est présent maintenant. Pour moi le temps a fragmenté les choses ainsi :
Les unes avant, ensuite les autres ; mais pour Dieu tout converge dans l'un
Et la majesté divine dans ses bras tient tout assujetti.
Aussi veuillez écouter tout ce qu'a atteint mon intelligence.
L'Intelligence a enfanté toutes choses, mais le fruit enfanté a fait irruption plus tard,
À son heure, lorsque le grand Verbe de Dieu l'a dévoilé[24].
Il voulait tout d'abord qu'il y eût une nature spirituelle, une céleste
Et une terrestre, miroir limpide de la lumière première[25] ;
L'une brillant là-haut, ministre du Seigneur[26],
Pleinement lumineuse, toute grandeur, l'autre ayant ici-bas sa gloire,
Répandant la divinité, pour qu'elle domine sur davantage d'êtres
Célestes et soit pour davantage d'entre eux une lumière prodiguant le bonheur[27].
Car telle est la nature de mon Seigneur, de faire présent du bonheur.
Mais pour éviter qu'en s'approchant de Dieu la création ne vînt à convoiter

24. V. 59-76 : passage décisif en ce qui concerne l'autonomie absolue de Dieu par rapport au monde, en raison de son activité essentiellement trinitaire : *cf. supra,* chap. VI (III, 2). – Pour ce qui est de la contemplation du modèle du monde, τύπους, λεύσσων ne contredisent pas le vers 24 dans la mesure où le modèle contemplé est intérieur à la pensée divine et produit par elle (ἐνί, στήσατο). On peut voir ici la façon dont Grégoire a retravaillé en profondeur les conceptions du Logos, du monde intelligible et du monde visible, par rapport à Philon – *cf. supra,* chap. II (I, 3) –, mais aussi par rapport aux générations chrétiennes antérieures, en raison des apories soulevées par la crise arienne – *cf. supra,* chap. VI (III, 1). Pour la base biblique, voir Col 1, 15-17. – Le vers est ici particulièrement travaillé : l'anaphore, l'emploi d'abstraits au pluriel, les adjectifs composés, les variations sur le thème de la lumière donnent un ton poétique et solennel, auquel contribue également l'équilibre de la phrase, résultant de l'utilisation de la même césure des vers 63 à 66. Noter par contraste le changement de rythme des v. 70-72 : les mots sont plus brefs, les coupes plus fréquentes. – Sur ὠδίνειν : la métaphore, usée, est ici réactivée par l'emploi de ῥάγη, ὥριος.

25. V. 77-100 : sur la présentation conjointe de la création des anges et des hommes, suivie par celle des deux mondes correspondants, *cf. supra,* Introduction (III, 2).

26. *Cf.* Ps. 103, 6 ; He 1, 14.

27. V. 80-83 : noter le caractère éminemment positif de la conception du mariage et de la propagation de l'espèce humaine : *cf. supra,* chap. IV (II, 2.1).

La gloire qui revient à Dieu, perdant ainsi la lumière et la gloire[28],
(Car s'il est très bon de garder la mesure, la démesure, elle, est très mauvaise[29])
Pour cette raison, donc, le Verbe très haut, plein de bienveillance pour les êtres à venir,
Rejeta loin de la Trinité toute la lumière qui entoure son trône,
Et loin des chœurs angéliques la nature mortelle ; la nature angélique,
Il ne l'a pas écartée beaucoup, pour qu'elle l'assiste[30] ; mais la nôtre,
Il l'a écartée vraiment beaucoup, parce que nous sommes faits de terre
Mélangée à la divinité : or la nature simple est supérieure[31].
Quant aux deux mondes, l'un fut engendré le premier : l'autre ciel,
Domaine des théophores, visible aux seuls esprits,
Qui est toute lumière[32], vers où s'achemine ensuite l'homme de Dieu à partir d'ici,
Lorsqu'il est devenu complètement Dieu, après avoir purifié son esprit et sa chair[33] ;

28. V. 84-85 : voir la note aux v. 46-50. Il y a peut-être ici une référence à Ez. 28, 1-19, où le roi de Tyr avait déjà été interprété comme une figure allégorique de Satan chez Origène.

29. V. 86 : parenthèse probablement héritée de PLATON (*République,* VI, 486 D) mais qu'on retrouve aussi à plusieurs reprises dans les *Proverbes* (11,2 ; 16, 18 ; 17, 19 par exemple).

30. V. 87-90 : sur le problème de la connaissance que les anges ont de Dieu, *cf. supra,* Introduction (III, 2) et chap. II (II, 2.2.1). – Pour ἀμφιθόωκον, *cf.* Ap 1, 4 et 7, 11.

31. V. 90-92 : sur le statut du corps, *cf.* Gen. 2, 7 et *supra,* chap. IV (II, 1-2). – Le terme μιχθείσης rappelle la problématique du début du poème.

32. V. 93-95 : *cf.* symbole de Nicée, où Dieu est dit créateur « de l'univers visible et invisible ».

33. V. 95-96 : sur le monde intelligible, terme de la vie humaine, *cf. supra,* chap. II (introduction et II, 1.3). Il est intéressant de noter que pour Grégoire, la purification concerne aussi bien l'esprit que le corps. On peut probablement voir ici une allusion implicite au baptême, étape inéluctable de la spiritualisation : *cf.* P. I, I, 3, 4 (PG 37, 408) et I, I, 8, 85-99 (col. 463-464). – Sur la divinisation de l'homme, *cf. supra,* chap. IV (II, 2.2) et Rm 8, 29.

Quant à l'autre, fait pour des mortels, il fut fixé mortel, destiné qu'il était
À être les délices des hommes et le héraut de Dieu
Par sa beauté et sa grandeur, ainsi que le domaine royal de son image[34].
Mais le premier comme le dernier résultent des desseins du grand Dieu[35].

34. V. 97-99 : χάρις : allusion à Gen. 1, 26-28 et 2, 8-9. – Pour κῆρυξ, *cf.* Ps. 18, 2-5 et Rm 1, 20. – Pour εἰκόνος ἐμβασίλευμα, *cf.* Gen. 1, 26-28 et *supra,* chap. IV (introduction).

35. V. 100 : nette séparation, primordiale, entre le Créateur et les créatures, qui permet de réaffirmer de façon concise l'unicité du premier, objet de tout le poème et de laisser au second plan la question de la pluralité des mondes – *cf. supra,* chap. IV (I, 1).

Περὶ Προνοίας

Ὧδε μὲν εὐρυθέμειλον ἐπήξατο κόσμον ἀπείρων
Νοῦς μέγας, ἐντος ἅπαντα φέρων καὶ παντὸς ὕπερθεν
αὐτος ἐών · τί δὲ μῆχος ἀχωρήτοιο λαβέσθαι ;
αὐτὰρ ἐπεί μιν ἔτευξεν, ἄγει πρώτης ὑπὸ ῥιπῆς,
πληγῆς ὡς ὕπο ῥόμβον ἐπειγόμενον στροφάλιγξι,
κινύμενον μεγάλοισιν ἀκινήτοισι λόγοισιν.
οὔτε γὰρ αὐτομάτη φύσις κόσμοιο τοσούτου
καὶ τοίου, τῷ μηδὲν ὁμοίϊον ἔστι νοῆσαι ·
μὴ τόσον αὐτομάτοισιν ἐπιτρέψητε λόγοισι.
τίς δὲ δόμον ποτ' ὄπωπεν, ὃν οὐ χέρες ἐξετέλεσσαν ;
τίς ναῦν ἢ θοὸν ἅρμα ; τίς ἀσπίδα καὶ τρυφάλειαν ;
οὔτ' ἂν τόσσον ἔμεινεν ἐπὶ χρόνον, εἴπερ ἄναρχος,
καὶ χορὸς ἂν λήξειεν ἀνηγεμόνευτος ἔμοιγε.
οὔτ' ἄλλον τιν' ἐοικὸς ἔχειν σημάντορα παντὸς
ἢὲ τὸν ὅς μιν ἔτευξεν. ὁ δ' ἀστέρας ἡγεμονῆας
ἡμετέρης γενεῆς τε βίου θ' ἅμα παντὸς ὀπάζων,
αὐτοῖς ἄστρασιν εἰπὲ τίν' οὐρανὸν ἄλλον ἑλίξεις ;
καὶ τῷ δ' αὖ πάλιν ἄλλον, ἀεί τ' ἐπ' ἄγουσιν ἄγοντας ;
εἷς βασιλεὺς πλεόνεσσι συνάστερος, ὧν ὁ μὲν ἐσθλὸς
ὃς δὲ κακός, ῥητήρ τις, ὁ δ' ἔμπορος, ὃς δ' ἄρ' ἀλήτης,
τὸν δὲ φέρει θρόνος αἰπὺς ὑπέρφρονα. ἐν δέ τε πόντῳ
καὶ πολέμῳ πλεόνεσσιν ὁμὸς μόρος ἀλλογενέθλοις.
ἀστέρες οὓς συνέδησαν, ὁμὸν τέλος οὐ συνέδησε,
κείνους δ' οὓς ἐκέασσαν, ὁμὴ συνέδησε τελευτή.
εἰ μὲν δὴ καθ' ἕκαστον ἔχει πρώτη τις ἀνάγκη,
μῦθος ὅδ' · εἰ δ' ἄρα τῆς κρατέει ξυνή τις ἀρείων,
τείρεα τείρεσίν ἐστιν ἐναντία. τίς δ' ἄρ' ὁ μίξας ;
ὃς γὰρ δὴ συνέδησε, καὶ ἣν ἐθέλησιν ἔλυσεν.

εἰ δὲ Θεός, πῶς πρῶτον, ὅ μοι Θεὸν ἐξετίναξεν ;
εἰ μὴ καὶ Θεὸν αὐτὸν ὑπ' ἄστρασι σοῖσιν ἑλίξεις.
εἰ δ' οὔ τις κρατέων, πῶς στήσεται ; οὐ γὰρ ὄπωπα.
κεῖνοι μὲν τοίοισι λόγοις Θεὸν ἐκτὸς ἔχοιεν ·
ἢ γὰρ δὴ Θεός ἐστιν ἢ ἀστέρες ἡγεμονῆες.
αὐτὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα · Θεὸς τάδε πάντα κυβερνᾷ,
νωμῶν ἔνθα καὶ ἔνθα Θεοῦ Λόγος ὅσσα θ' ὕπερθεν,
ὅσσα τ' ἔνερθεν ἔθηκε νοήμασι · τοῖς μὲν ἔδωκεν
ἁρμονίην τε δρόμον τε διαρκέα ἔμπεδον αἰεί,
τοῖς δὲ βίον στρεπτόν τε καὶ εἴδεα πολλὰ φέροντα ·
ὧν τὸ μὲν ἡμῖν ἔφηνε, τὸ δ' ἐν κευθμῶσι φυλάσσει
ἧς σοφίης, θνητοῦ δ' ἐθέλει κενὸν εὖχος ἐλέγχειν.
καὶ τὰ μὲν ἐνθάδ' ἔθηκε, τὰ δ' ἤμασιν ὑστατίοισιν
ἀντήσει, κείρει δὲ γεημόρος ὥρια πάντα.
ὡς καὶ Χριστὸς ἄριστος ἐμοῦ βιότοιο δικαστής.
οὗτος ἐμὸς λόγος ἐστὶν ἀνάστερος, αὐτοκέλευθος.
ὡροθέτας δὲ σύ μοι καὶ λεπταλέας ἀγόρευε
μοίρας, ζωοφόρους τε κύκλους καὶ μέτρα πορείης ·
λῦε δέ μοι ζωῆς τε νόμους, καὶ τάρβος ἀλιτροῖς,
ἐλπωρήν τ' ἀγαθοῖσιν ἐς ὕστερον ἀντιόωσαν.
εἰ γὰρ κύκλος ἅπαντα φέρει, κείνου περιωγῇ
ῥοιζοῦμαι, τὸ θέλειν δὲ καὶ αὐτόγε κύκλος ἐποίσει,
οὐδέ τίς ἐστιν ἐμεῖο ῥοπὴ πρὸς κρεῖσσον ἄγουσα,
βουλῆς ἠδὲ νόοιο, πόλος δέ με τῇδε κυλίνδει.
σιγάσθω Χριστοῖο μέγα κλέος ἄγγελος ἀστὴρ
ἀντολίηθε Μάγοισιν ἐπὶ πτόλιν ἡγεμονεύσας,
ἔνθα Χριστὸς ἔλαμψε βροτοῦ γόνος ἄχρονος Υἱός.
οὐ γὰρ τῶν τις ἔην ὅσσων φραστῆρες ἔασιν
ἀστρολόγοι, ξεῖνος δὲ καὶ οὐ πάρος ἐξεφαάνθη,
Ἑβραϊκῇσι βίβλοισιν ὁρώμενος, ὧν ἄπο παῖδες
Χαλδαίων προμαθόντες, ὅσοις βίος ἀστροπολεύειν,
μοῦνον ἀπὸ πλεόνων θηεύμενοι, οὓς ἐδόκευον,

ἀρτιφαῆ τροχάοντα κατ' ἠέρος ἀντολίηθεν
Ἑβραίων ἐπὶ γαῖαν, ἐτεκμήραντο ἄνακτα ·
τῆμος ὅτ' ἀστρολόγοισιν ὁμοῦ πέσε μήδεα τέχνης,
ἀστρολόγων τὸν ἄνακτα σὺν οὐρανίοισι σεβόντων.
ἀλλ' οἱ μὲν περόωεν ἑὴν ὁδόν, ἥνπερ ἔταξε
Χριστὸς ἄναξ, πυρόεντες, ἀείδρομοι, ἀστυφέλικτοι,
ἀπλανέες τε πλάνοι τε παλίμποροι, ὡς ἐνέπουσιν,
εἴτε τις ἄτροφός ἐστι πυρὸς φύσις, εἴτε τι σῶμα,
πέμπτον ὃ δὴ καλέουσι, περίδρομον οἶμον ἔχοντες ·
ἡμεῖς δ' ἡμετέρην ὁδὸν ἄνιμεν. ἐς λογικὴν γὰρ
σπεύδομεν, οὐρανίην τε φύσιν καὶ δέσμιον αἴης.

LA PROVIDENCE[36]

Poemata theologica, dogmatica I, I, 5

(PG 37, 424-429 ; éd. D. A. Sykes - C. Moreschini p. 22-26[37])

Ainsi fixa-t-elle le monde infini aux vastes assises, la grande Intelligence
Infinie, portant tout à l'intérieur et étant elle-même
Au-dessus de tout – comment prendre les dimensions de l'immense[38] ?
Mais puisqu'elle l'a construit, elle le dirige par la première impulsion,
Comme une toupie qui sous le choc se met à tourbillonner,
Le voici mû par ses grands desseins immuables[39].
Car elle n'est pas livrée au hasard, la nature d'un monde si vaste
Et si bien fait, tel qu'on ne peut rien concevoir de semblable.
Ne confiez pas une œuvre si grande aux raisons du hasard.
Qui donc a jamais vu une maison que des mains n'auraient pas exécutée ?
Un navire ou un char rapide ? un bouclier et un casque ?
Le monde n'aurait pas non plus subsisté si longtemps s'il était sans principe,

---

36. Pour la structure d'ensemble du poème, voir *supra,* chap. III (II, 1.1, *in fine*).

37. Ici encore, nous avons pris pour texte grec de référence celui de la récente édition critique de D. A. SYKES et C. MORESCHINI.

38. V. 1-3 : noter avec quel soin le style traduit que Dieu déborde le monde : paronomase des v. 2-3, oxymore du v. 3 – *cf. supra,* chap. I (II, 3.1 et 2).

39. V. 4-6 : glissement de Dieu Créateur à Dieu Providence par la métaphore de l'artisan, abondamment filée ensuite : nous passons ainsi de la fabrication à la conservation, avec l'établissement d'un lien causal de l'une à l'autre. Le lien de dépendance envers Dieu se marque nettement par l'emploi de λόγοισι, exprimant une participation au Λόγος divin. *Cf. supra,* chap. I (II, 2.1).

Et sans meneur, la ronde aurait cessé, à mon avis[40].
Et il n'est pas non plus vraisemblable d'admettre, pour donner le signal au tout, un autre
Que celui qui l'a construit. Mais toi qui dispenses les astres pour présider
À notre naissance et à notre vie entière à la fois,
Pour les astres eux-mêmes, dis-moi, quel autre ciel vas-tu faire tourner ?
Et pour celui-là à son tour, encore un autre, et ajouteras-tu toujours des cieux recteurs aux cieux recteurs[41] ?
Un unique roi est né sous la même étoile que bien des gens, dont l'un est homme de bien,
L'autre malhonnête, tel est rhéteur, l'autre commerçant, l'autre encore vagabond,
Tandis que lui, le front haut, est porté par un trône élevé. Inversement, en mer
Et à la guerre, un même sort échoit à bien des gens, nés à des moments différents.
Ceux que les astres lient ne sont pas liés par un terme semblable,
Alors que ceux qu'ils séparent sont liés par une fin semblable[42].

40. V. 7-13 : le hasard est une absence de cause intelligente : remarquer tous les termes négatifs et privatifs. Grégoire vise ici les épicuriens – *cf. supra*, chap. I (II, 2.2.1). – L'importance de l'argument de quantité se manifeste par la mise en relief de τόσσον, τοσούτου (noter l'enjambement aux v. 7-8), pris dans un passage emphatique (accumulation des questions oratoires).

41. V. 14-18 : début de la polémique anti-astrologique. Le premier argument consiste à réintégrer les astres dans le monde créé (valeur de παντός, v. 14), ramenant ainsi la prétendue instance supérieure à l'un quelconque des éléments du tout, ce qui donne lieu à une remontée à l'infini – c'est le principe de l'argument dit « du troisième homme » d'Aristote, contre la conception platonicienne d'un monde d'idées existant séparément. Dieu, lui, est « au-dessus de tout », παντὸς ὕπερθεν. – Pour l'ensemble de l'argumentation de Grégoire contre le fatalisme astral, *cf. supra*, chap. I (II, 2.2.2) et chap. III (II, 1.1). – Du point de vue stylistique, noter l'enjambement des vers 15-16, qui, en déséquilibrant le vers, permet de faire éprouver que les astres ne sauraient être qu'une solution « boiteuse ». L'emploi de l'actif (ὀπάζων, ἑλίξεις) peut être ironique : l'interlocuteur se prend pour le maître du monde. *Cf.* Ga 5, 3.

42. V. 19-24 : L'argument utilisé est un lieu commun de la polémique anti-astrologique, qu'elle soit païenne ou chrétienne ; il figure ici avec sa réciproque, ce qui est une forme d'insistance. Noter le terme technique ἀλλογενέθλοις (v. 22), qui renvoie à l'importance de connaître l'heure de la naissance pour tirer avec précision l'horoscope de la personne, censé déterminer tout le cours de sa vie. – Le passage est très rhétorique : l'énumération se ralentit pour se clore sur l'exemple du roi ; συνέδησε, qui constitue le nœud de l'argumentation, est répété trois fois ; enfin, les vers 23 et 24 sont parallèles au mot près.

Or s'ils sont tenus un par un par une nécessité première,
Tout cela n'est que fable ; et si celle-ci est alors dominée par une nécessité commune et supérieure,
Les constellations sont opposées aux constellations. Mais qui est alors celui qui les a conciliées ?
Car bien sûr, celui qui lie délie aussi s'il le veut.
Et si c'est Dieu, comment ce qui m'a jeté Dieu à bas serait-il premier ?
À moins que tu ne fasses aussi tourner Dieu lui-même par tes astres !
Et s'il n'y a personne qui domine, comment le monde se maintiendra-t-il ? je ne vois pas.
Puissent ces gens-là garder Dieu à l'écart de tels raisonnements :
Car ou bien c'est Dieu, ou bien ce sont les astres qui sont les chefs[43].
Mais moi, voici ce que je sais : c'est Dieu qui gouverne tout cela,
Quand le Verbe de Dieu guide çà et là tous les êtres qu'il a placés là-haut,
Et tous ceux qu'il a placés ici-bas par ses pensées ; aux uns il a donné
L'harmonie et une course autosuffisante, toujours stable,
Aux autres une vie pleine de vicissitudes et comportant une multitude de formes[44] ;
De tout cela il nous a manifesté une partie, le reste il le garde dans le secret
De sa sagesse, voulant confondre l'homme pour sa vaine gloire.

43. V. 25-33 : raisonnement très serré : le parallélisme de la structure (une subordonnée conditionnelle suivie d'une interrogation puis de l'explication) donne le ton d'un dialogue oratoire, avec une pointe d'ironie au vers 30. La rigueur de la conclusion se marque par l'alternative ἤ... ἤ et la place de la césure. C'est ici que se noue le lien étroit entre l'unicité et la primauté divines. *Cf. supra*, chap. V (I, 1.2).

44. V. 34-38 : de nouveau apparaît la continuité entre la conservation et la création du monde. Remarquer le soin avec lequel est mis en scène le maître de l'univers (voir les verbes, les adverbes de lieu, le déictique). – La cosmologie de Grégoire ne fait pas ici preuve d'originalité : seule la dépendance envers Dieu, tant du monde sublunaire que du monde supralunaire se démarque de la conception hellénistique commune. *Cf. supra*, chap. I (II, 2.2.3).

Et si certaines choses il les a disposées maintenant, d'autres, c'est aux derniers jours
Qu'elles surviendront ; mais le cultivateur moissonne tout à son heure.
De même aussi fait le Christ, juge excellent de ma vie[45].
Voilà mon explication : elle est sans étoile, autonome.
Mais toi, raconte-moi les faiseurs d'horoscopes et leurs minuties,
Les cercles du zodiaque et les mesures de leur trajet[46] ;
Donne-moi la solution des lois de la vie, de l'effroi des criminels
Et de l'espérance des bons qui va au-devant de l'avenir.
Car si c'est un cercle qui porte tout, c'est sa révolution
Qui me fait tournoyer, et le vouloir lui-même aussi bien, c'est un cercle qui me l'apportera ;
Et je n'ai pas, pour me conduire vers le meilleur, la moindre inclination
De la volonté et de l'intelligence, mais c'est l'axe du monde qui me fait rouler ainsi[47].
Que l'on taise la grande gloire du Christ, l'astre messager
Qui d'Orient a guidé les Mages vers la cité
Où le Christ a brillé, rejeton d'un mortel, lui le Fils non soumis au temps[48].
Car ce n'était pas un de ceux qu'indiquent habituellement

45. V. 39-43 : la sagesse divine opposée à la vaine gloire des hommes est un thème familier chez les Pères. *Cf.* 1 Tm 1 ; 6, 20 ; 2 Tm 2, 16. – Noter le glissement de la maîtrise du temps, caractéristique de Dieu qui fonde sa patience, à la notion de jugement comme une des fonctions de la Providence : l'argumentation passe sur un plan moral. Sur Dieu juste juge, voir 2 Tm 4, 8. Sur la moisson de la fin des temps, voir Mt 3, 10-12 ; 13, 24-30 ; Ap 14, 14-16. – Pour κευθμῶσι : *cf.* Col 1, 26 ; 1 Co 2, 6-11 ; ὥρια : *cf.* Rm 16, 25 ; Ep 1, 7-10.

46. V. 44-46 : λεπταλέας, littéralement « subtiles, fines » : jeu de mots avec λεπτόν, qui désigne la minute, un soixantième de degré. L'allusion renvoie à la précision requise pour déterminer les constellations et le moment de la naissance, puisqu'une fraction de degré pouvait être déterminante, ce qui constituait une perpétuelle source de railleries pour les adversaires du fatalisme astral. *Cf.* ORIGÈNE, *Philocalie*, XXIII, 17-18 et l'introduction d'E. JUNOD p. 46.

47. V. 47-52 : glissement du raisonnement au plan moral. L'argument de la responsabilité se rencontre aussi chez Origène et Bardesane. Remarquer le contraste entre les éléments purement physiques et l'expérience de la volonté : les deux ordres sont irréductibles.

48. V. 53-55 : *cf.* Mt 2, 1-12 et Is. 60, 1-3. Remarquer l'admiration face à l'Incarnation, perceptible dans l'antithèse βροτὸν γόνος / ἄχρονος Υἱός.

Les astrologues, mais un astre insolite et sans manifestation extérieure précédente,
Qui se laissait voir dans les livres hébraïques[49], où les enfants
Des Chaldéens l'avaient connu d'avance, eux qui passent leur vie à s'occuper des astres :
L'isolant de la foule de ceux qu'ils observaient, ils le contemplèrent :
Doté d'une lumière récente, il décrivait une roue dans les airs, de l'Orient
Vers la terre des Hébreux : ils conjecturèrent un roi.
Ce fut le moment où pour les astrologues s'écroula d'un coup l'habileté de leur art,
Lorsque les astrologues adorèrent le Roi en compagnie des êtres célestes[50].
Mais eux de leur côté poursuivent leur route, celle-là même que leur a assignée
Le Christ Roi, astres de feu, toujours courant, inébranlables,
Non errants tout comme errants, rétrogrades, comme ils disent ;
Que la leur soit ou bien une nature de feu non alimentée, ou bien un corps,
Celui qu'ils appellent le cinquième, ils ont un trajet circulaire[51] ;
Nous en revanche, notre route, nous la montons : car c'est vers une nature spirituelle
Et céleste que nous nous hâtons, quoiqu'elle soit enchaînée à la terre[52].

49. *Cf.* Num. 24, 15-17 et Mt 2, 1-6.

50. V. 56-64 : réfutation complexe de ceux qui s'appuyaient sur l'épisode de l'Épiphanie pour justifier le recours à l'astrologie. *Cf. supra,* chap. III (II, 2.2.1).

51. V. 65-69 : passage scientifique : rappel des vers 36-38 et référence aux discussions sur la nature des astres : stoïciens et aristotéliciens les disaient de feu tandis que d'autres, à la suite du jeune Aristote, tenaient pour l'éther, la « quintessence ». – Dans tout le passage, le vocabulaire est technique mais on note une certaine distance indifférente (il traite la question en trois vers, sans se préoccuper de trancher : ὡς ἐνέπουσι, εἴτε...εἴτε) : ce qui l'intéresse est le retour à l'essentiel, la destinée humaine spirituelle. *Cf. supra,* chap. II (II, 2.1.1 et 2) et chap. III (II, 1.1 et 2 et II, 2.2.1).

52. V. 70-71 : λογικήν : sens fort de participation au Logos (*cf.* v. 6).
Pour ἄνιμεν : *cf.* 2 Co 5, 1.

Bibliographie

I. – Instruments de travail

1. *Dictionnaires*

Dictionnaire des philosophes antiques, tomes I et II, sous la direction de R. GOULET, Paris, CNRS, 1994.

LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968.

LIDDELL Henri G. and SCOTT Robert, *Greek - English Lexicon,* 9th edition with a revised supplement, Oxford, Clarendon Press, 1996.

SOPHOCLES E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from BC 146 to AD 1100),* New York, F. Ungar, s. d., 2 vol.

2. *Index, concordances, lexiques*

Biblia Patristica, tome 3 (Origène), Paris, CNRS, 1980.

Biblia Patristica, tome 4 (Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane de Salamine), Paris, CNRS, 1987.

Biblia Patristica, tome 5 (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium), Paris, CNRS, 1991.

HATCH Edwin et REDPATH Henry A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament,* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954, 2 vol.

SLEEMAN J. H. et POLLET G., *Lexicon plotinianum,* Leiden, Brill, Leuven, University Press, 1980.

SCHMOLLER Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle),* Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1960.

Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni sous la direction de J. MOSSAY et CETEDOC, Louvain-la-Neuve, 1990-1991.

3. *Introductions*

BOSIO G., DAL COVOLO E., MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa,* Turin, Società Editrice Internazionale, 1990, 1991, 1993, 1995, 4 vol.

CANTO-SPERBER Monique *et al., Philosophie grecque,* Paris, PUF, 1997.

QUASTEN Johannes, *Initiation aux Pères de l'Église,* tomes 1-3, Paris, Cerf, 1955, 1957, 1962.

II. – SOURCES

1. *Grégoire de Nazianze*

Opera omnia, Patrologiæ cursus completus, series græca, tomes 35-38, J. P. MIGNE, 1857-1860.

Discours 1-3, introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI, Paris, Cerf, 1978 (SC 247).

Discours 4-5, introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI, Paris, Cerf, 1983 (SC 309).

Discours 6-12, introduction, texte critique, traduction et notes par M. A. CALVET-SEBASTI, Paris, Cerf, 1995 (SC 405).

Discours 20-23, introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY , Paris, Cerf, 1980 (SC 270).

Discours 24-26, introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY avec la collaboration de G. LAFONTAINE, Paris, Cerf, 1981 (SC 284).

Discours 27-31 (Discours théologiques), introduction, texte critique, traduction et notes par P. GALLAY avec la collaboration de M. JOURJON, Paris, Cerf, 1978 (SC 250).

Discours 32-37, introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI, traduction par P. GALLAY, Paris, Cerf, 1985 (SC 318).

Discours 38-41, introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI, traduction par P. GALLAY, Paris, Cerf, 1990 (SC 358).

Discours 42-43, introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI, Paris, Cerf, 1992 (SC 384).

Lettres, texte établi et traduit par P. GALLAY, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 1967, 2 vol.

Lettres théologiques (n° 101, 102, 202, 243), introduction, texte critique, traduction et notes par P. GALLAY avec la collaboration de M. JOURJON, Paris, Cerf, 1974 (SC 208).

Faith gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations by Gregory Nazianzen, introduction and commentary by F. W. NORRIS, translation by L. WIKHAM and F. WILLIAMS, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, E. J. Brill, 1991.

Gregory Nazianzen's Poemata Arcana, a critical edition by C. MORESCHINI and D. A. SYKES, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Corpus Nazianzenum n° 1 : Versiones orientales, Repertorium ibericum et studia ad editiones curandas, ed. B. COULIE, Brepols, Turnhout, 1988 (Corpus Christianorum series græca n° 20).

Corpus Nazianzenum n° 2 : Pseudo Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii, ed. J. NIMMO-SMITH, Brepols, Turnhout, 1992 (Corpus Christianorum series græca n° 27).

Corpus Nazianzenum n° 3 : Version armeniaca I (Or. II, XII, IX), ed. B. COULIE, Brepols, Turnhout, 1994 (Corpus Christianorum series græca n° 28).

2. *Sources classiques*

ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon (Didascalicos),* texte établi et commenté par J. WHITTAKER, traduit par P. LOUIS, Paris, Belles Lettres, 1990.

ARISTOTE :

Opera, tomus II, ex recensione I. BEKKERI, ed. altera, Berlin, De Gruyter, 1960.

De coelo, texte établi et traduit par P. MORAUX, Paris, Belles Lettres, 1965.

Physique, texte établi et traduit par H. CARTERON, Paris, Belles Lettres, 1961, 2 vol.

Métaphysique, traduction et notes de J. TRICOT, Paris, Vrin, 1953.

Metaphysica, traduction et commentaire de J. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1908.

ARISTOTE (PSEUDO-), *Trattato sul cosmo per Alessandro,* par G. REALE, Napoli, Luigi Loffredo, 1974.

ARNIM J. von, *Stoicorum veterum fragmenta,* Stuttgart, Teubner, 1964, 4 vol.

CELSE, *Alèthès logos* in *Padres Apologetas Griegos,* introducción, texto griego, versión española y notas de D. RUIZ BUENO, Madrid, BAC, 1979, p. 49-88.

DIELS Hermann, *Doxographi graeci,* Berlin, de Gruyter, 1958.

ÉPICURE :

Epicurea, ed. USENER, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1963.

Doctrines et maximes, introduction par J.-P. FAYE, Paris, Hermann, 1965.

NUMENIUS, *Fragments,* texte établi et traduit par E. DES PLACES, Paris, Belles Lettres, 1973.

PLATON :

Lettres, texte établi et traduit par J. SOUILHE, Paris, Belles Lettres, 1949.

Epinomis, texte établi et traduit par E. DES PLACES, Paris, Belles Lettres, 1956.

Lois VII-X, texte établi et traduit par A. DIÈS, Paris, Belles Lettres, 1956.

Timée, texte établi et traduit par A. RIVAUD, Paris, Belles Lettres, 1963.

République, Paris, Belles Lettres, 1989.

Phédon, texte établi et traduit par L. ROBIN, Paris, Belles Lettres, 1967.

Phèdre, texte établi et traduit par L. ROBIN, Paris, Belles Lettres, 1961.

PLOTIN :

Ennéades, Paris, Belles Lettres, 1954-1964, 6 tomes.

Opera, par P. HENRY et H. R. SCHWYTZER, 1951, 1959 et 1973, 3 vol.

Traité 9 (VI, 9), par P. HADOT, Paris, Cerf, 1994.

Traité 38 (VI, 7), par P. HADOT, Paris, Cerf, 1988.

Traité 50 (III, 5), par P. HADOT, Paris, Cerf, 1990.

PLUTARQUE, *De defectu oraculorum,* texte et traduction avec une introduction et des notes par R. FLACELIÈRE, Paris, Belles Lettres, 1947.

SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde* ; texte établi et traduit par G. ROCHEFORT, Paris, Belles Lettres, 1960.

XÉNOPHON, *Memorabilia,* London, Heinemann, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1968 (« The Loeb Classical Library »).

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, 4e éd. inchangée depuis 1904, par T. MOMMSEN et P. M. MEYER, Dublin, Zürich, Weidmann, 1971.

3. *Sources bibliques*

La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1973.

Septuaginta, Stuttgart, A. Rahlfs, 1944, 2 vol.

Novum Testamentum graece, par NESTLE et ALAND, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1979.

4. *Sources juives et chrétiennes antiques*

ATHANASE D'ALEXANDRIE :

Orationes I, II adversus Arianos, PG 26, col. 12-322, Paris, Migne, 1857.

Epistolae IV ad Serapionem, PG 26, col. 529-676, Paris, Migne, 1857.

Deux apologies, introduction, texte critique, traduction et notes par J. M. SZYMUSIAK, 2e éd. revue et corrigée, Paris, Cerf, 1987 (SC 56 bis).

Sur l'Incarnation du Verbe, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Ch. KANNENGIESSER, Paris, Cerf, 1973 (SC 199).

Discours contre les païens, texte grec, introduction, traduction et notes par P. Th. CAMELOT, 2e éd. revue et corrigée, Paris, Cerf, 1977 (SC 18 bis).

ATHÉNAGORE :

Legatio and *De resurrectione,* edition and translation by W. R. SCHOEDEL, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Supplique au sujet des chrétiens et *Sur la résurrection des morts,* introduction, texte et traduction par B. POUDERON, Paris, Cerf, 1992 (SC 379).

BASILE DE CÉSARÉE :

Homilia in Sanctam Christi Generationem, PG 31, col. 1457-1476, Turnhout, Brepols, 1961.

Homélies sur l'Hexaemeron, texte grec, introduction et traduction par S. GIET, Paris, Cerf, 1950 (SC 26 bis).

Sur l'origine de l'homme, introduction, texte critique, traduction et notes par A. SMETS et M. VAN ESBROECK, Paris, Cerf, 1970 (SC 160).

Contre Eunome, Livre I, introduction, traduction et notes par B. SESBOÜÉ, avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de DURAND, Paris, Cerf, 1983 (SC 299).

Contre Eunome, Livres II et III, suivi de Eunome, *Apologie,* introduction, traduction et notes par B. SESBOÜÉ, avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de DURAND et L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, 1982 (SC 305).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE :

Extraits de Théodote, Paris, Cerf (SC 23).

Le Pédagogue Livre I, introduction et notes par H. I. MARROU, traduction par M. HARL, Paris, Cerf, 1960 (SC 70).

Le Pédagogue Livre III, traduction de C. MONDÉSERT et C. MATRAY, notes de H. I. MARROU, Paris, Cerf, 1970 (SC 158).

Le Protreptique, introduction, traduction et notes de C. MONDÉSERT, Paris, Cerf, 1949 (SC 2).

Stromate I, introduction de C. MONDÉSERT, traduction et notes de M. CASTER, Paris, Cerf, 1951 (SC 30).

Stromate II, introduction et notes du P. Th. CAMELOT, texte grec et traduction de C. MONDÉSERT, Paris, Cerf, 1954 (SC 38).

Stromates III-IV, PG 8, col. 1097-1382, Paris, Migne, 1857.

Stromate V, , Paris, Cerf, 1981, 2 vol., (I – Introduction, texte critique et index par A. LE BOULLUEC, traduction de P. VOULET ; II – Commentaire, bibliographie et index par A. LE BOULLUEC), (SC 278-279).

CLÉMENT DE ROME :

Epître aux Corinthiens, introduction, texte, traduction, notes et index par A. JAUBERT, Paris, Cerf, 1971 (SC 167).

Opera omnia, acc. J.-P. Migne, Paris, Garnier, 1886.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses,* PG 33, col. 331-1060, Paris, Garnier-Migne, s. d.

DENYS L'ARÉOPAGITE (LE PSEUDO-) :

Œuvres complètes, traduction, préface, notes et index par M. de GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, nouvelle édition 1989.

La hiérarchie céleste, introduction par R. ROQUES, étude et texte critique par G. HEIL, traduction et notes par M. de GANDILLAC, Paris, Cerf, 1970 (SC 58 bis).

La doctrine des Douze Apôtres (Didachè), introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par W. RORDORF et A. TUILIER, Paris, Cerf, 1978 (SC 248).

ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion haeresiarum* 65-80, *De fide,* éd. K. HOLL, Berlin, Akadamieverlag, 1985 (GCS vol. 3).

Épître de Barnabé, introduction, traduction et notes par P. PRIGENT, texte grec édité et présenté par R. A. KRAFT, Paris, Cerf, 1971 (SC 172).

EUSÈBE DE CÉSARÉE

La Préparation Évangélique, Livre VII, introduction, traduction et annotations par G. SCHROEDER, texte grec révisé par E. DES PLACES, Paris, Cerf, 1975 (SC 215).

La Préparation Évangélique, Livre XI, introduction, traduction et commentaire par G. FAVRELLE, texte grec révisé par E. DES PLACES, Paris, Cerf, 1982 (SC 292).

FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités Juives*, Livres I-III, introduction, texte, traduction et notes par E. NODET, Paris, Cerf, 1990, 2 vol.

GRÉGOIRE DE NYSSE

In Hexaemeron explicatio apologetica, PG 44, col. 62-124, Paris, Migne, s. d.

De hominis opificio, PG 44, col. 123-256, Paris, Migne, s.d.

La création de l'homme, introduction et traduction de J. LAPLACE, notes de J. DANIÉLOU, Paris, Cerf, Lyon, Éditions de l'Abeille, 1943 (SC 6).

Oratio catechetica magna, PG 45, col. 9-106, Paris, Migne, s.d.

De infantibus qui praemature abripiuntur, PG 46, col. 161-192, Turnhout, Brepols, s. d.

De oratione dominica, PG 46, col. 1119-1194, Turnhout, Brepols, s. d.

Contra Eunomium libri, vol. 2 (liber III, vulgo VIII-XII), ed. W. JAEGER, Leiden, Brill, 1960.

La vie de Moïse, introduction, texte critique et traduction par J. DANIÉLOU, 4e éd. revue et corrigée, Paris, Cerf, 1987 (SC 1 bis).

HERMAS, *Le Pasteur*, introduction, texte critique, traduction et notes par R. JOLY, Paris, Cerf, 1958 (SC 53).

HERMIAS, *Satire des philosophes païens*, introduction, texte critique, notes, appendice et index par R. P. C. HANSON, traduction française par D. JOUSSOT, Paris, Cerf, 1993 (SC 388).

IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, texte, introduction, traduction et notes par le P. Th. CAMELOT, Paris, Cerf, Lyon, Éditions de l'Abeille, 1944.

IRÉNÉE DE LYON :

Contre les hérésies, Livre I, édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, 1979, 2 vol. (SC 263-264).

Contre les hérésies, Livre II, édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, 1982, 2 vol. (SC 293-294).

Contre les hérésies, Livre III, édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, 1974, 2 vol. (SC 210-211).

Contre les hérésies, Livre IV, sous la direction d'A. ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1964, 2 vol. (SC 100-1, 100-2).

Contre les hérésies, Livre V, édition critique par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU et C. MERCIER, Paris, Cerf, 1969, 2 vol. (SC 152-153).

JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia VI in Matthaeum*, PG 57, col. 61-72, Paris, Migne, 1862.

JUSTIN :

Justini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur omnia, Tomi I pars I et II, Wiesbaden, ed. Io. Car. Th. EQUES DE OTTO, 1969.

Apologies, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. WARTELLE, Paris, Études augustiniennes, 1987.

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, introduction et texte critique par H. MUSURILLI, traduction et notes par V.-H. DEBIDOUR, Paris, Cerf, 1963 (SC 95).

ORIGÈNE :

La Philocalie XXI-XXVII, édition critique par E. JUNOD, Paris, Cerf, 1976 (SC 226).

Traité des principes, Livres I et II, par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, Paris, Cerf, 1978, 2 vol. (SC 252-253).

Traité des principes, Livres III et IV, par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, Paris, Cerf, 1980, 2 vol. (SC 268-269).

Traité des principes, compléments et index par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, Paris, Cerf, 1984 (SC n° 312).

Homélies sur l'Exode, texte latin, introduction et notes par M. BORRET, Paris, Cerf, 1985 (SC 321).

Commentaire sur S. Jean, tome I, 2e éd. revue et corrigée, texte critique, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC, Paris, Cerf, 1996 (SC 120 bis).

Commentaire sur S. Jean, tome IV, texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC, Paris, Cerf, 1982 (SC 290).

Commentaire sur S. Jean, tome V, texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC, Paris, Cerf, 1992 (SC 385).

Homélies sur la Genèse, réimpression de la 2ème éd., introduction par H. de LUBAC et L. DOUTRELEAU, texte latin, traduction et notes de L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, 1996 (SC 7 bis).

Contre Celse, tome IV (Livres VII-VIII), introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, Paris, Cerf, 1969 (SC 150).

PÈRES APOSTOLIQUES, *Die Apostolischen Väter*, tome I, par K. BIHLMEYER, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924.

PHILON D'ALEXANDRIE :

De opificio mundi, par R. ARNALDEZ, Paris, Cerf, 1961 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 1).

Legum allegoriae, par C. MONDÉSERT, Paris, Cerf, 1962 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 2).

De posteritate Caini, par R. ARNALDEZ, Paris, Cerf, 1972 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n°6).

De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, par A. MOSES, Paris, Cerf, 1963 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 7-8).

De agricultura, par J. POUILLOUX, Paris, Cerf, 1961 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 9).

De plantatione, par J. POUILLOUX, Paris, Cerf, 1963 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 10).

De confusione linguarum, par J. G. KAHN, Paris, Cerf, 1963 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 13).

De migratione Abrahami, par J. CAZEAUX, Paris, Cerf, 1965 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 14).

Quis rerum divinarum heres sit, par M. HARL, Paris, Cerf, 1966 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 15).

De congressu eruditionis gratia, introduction, traduction et notes par M. ALEXANDRE, Paris, Cerf, 1967 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 16).

De mutatione nominum, par R. ARNALDEZ, Paris, Cerf, 1964 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 18).

De somniis, par P. SAVINEL, Paris, Cerf, 1962 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 19).

De Abrahamo, par J. GOREZ, Paris, Cerf, 1966 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 20).

De vita Mosis, par R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX, P. SAVINEL, Paris, Cerf, 1967 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 22).

De decalogo, par V. NIKIPROWETZKY, Paris, Cerf, 1965 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 23).

De specialibus legibus, Livres I-II, par S. DANIEL, Paris, Cerf, 1975 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 24).

De specialibus legibus, Livres III-IV, par A. MOSES, Paris, Cerf, 1966 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 25).

De aeternitate mundi, introduction et notes par R. ARNALDEZ, traduction par J. POUILLOUX, Paris, Cerf, 1969 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 30).

Quaestiones in Genesim, par F. PETIT, Paris, Cerf, 1984 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n°34 A-B).

De Providentia, par M. HADAS-LEBEL, Paris, Cerf, 1973 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 35).

Questions and answers in Exodus, translated from the ancient Armenian version of the original Greek by R. MARCUS, Londres, W. Heinemann, Cambridge, Harvard University Press, 1953.

TATIEN :

Discours aux Grecs, ed. Io. Car. Th. OTTO, Wiesbaden 1969 (réédition inchangée de l'édition de 1851).

Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes, par A. PUECH, Paris, Alcan, 1903.

Oratio ad Graecos and fragments, edited and translated by M. WHITTAKER, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Oratio ad Graecos, ed. by M. MARCOVICH, Berlin, New York, De Gruyter, 1995.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus,* texte grec par G. BARDY, traduction par J. SENDER, Paris, Cerf, 1948 (SC 20).

III. – ÉTUDES SUR GRÉGOIRE DE NAZIANZE

1. *Généralités*

BERNARDI Jean, *La prédication des Pères Cappadociens : le prédicateur et son auditoire,* thèse, Université Paris-Sorbonne, 1968.

—, *Saint Grégoire de Nazianze – Le Théologien et son temps,* Paris, Cerf, 1995.

FLEURY E., *Saint Grégoire de Nazianze et son temps,* Paris, Beauchesne, 1930.

GALLAY Paul, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze,* Lyon, E. Vitte, 1943 (thèse).

2. *D'un point de vue littéraire*

COULIE Bernard, « Méthode d'amplification par citations d'auteurs dans les Discours IV et V de Grégoire de Nazianze », *II. Symposium Nazianzenum,* Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981, ed. J. MOSSAY, Paderborn, Schöningh, 1983, p. 41-52.

EVENEPOEL Willy, « The Early Christian Poets Gregory Nazianzen and Prudentius » in *Philohistôr, Miscellanea in honorem Carolis Laga septuagenarii* (Orientalia Lovaniensa Analecta 60), Leuven, 1994, p. 87-101.

GALLAY Paul, Langue et style de Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance, Paris, J. Monnier, 1933.

KERTSCH Manfred, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz,* Graz, 1978.

KEYDELL R., « Die literarhistorische Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz », *Studi Bizantini e Neoellenici* (*Atti del VII. Congresso Internazionale di Studi Bizantini*), Roma, 1953, p. 134-143.

MILOVANOVIC-BARHAM Celica, « Gregory of Nazianzus : Ars Poetica (*In suos versus* : Carmen II, I, 39) », *Journal of Early Christian Studies* 5-4, hiver 1997, p. 497-510.

SYKES D.-A., « The *Poemata Arcana* of Saint Gregory Nazianzen », *Journal of Theological Studies* 21 (1970), p. 32-42.

—, « The *Poemata Arcana* of Saint Gregory Nazianzen : Some Literary Questions », *Byzantinische Zeitschrift* 73 (1980), p. 6-15.

—, « The Bible and Greek Classics in Gregory Nazianzen's Verse », *Studia Patristica* 17 (1982), p. 1127-1130.

SZYMUSIAK J. M., « Pour une chronologie des Discours de Saint Grégoire de Nazianze », *Vigiliae Christianae* 20 (1966) p. 183-189.

WEHRHAHN H. M., « Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz », *Studia Patristica* 7 (1966), p. 337-348.

3. *D'un point de vue philosophique et religieux*

BERNARDI Jean, « Un réquisitoire : les *Invectives contre Julien* de Grégoire de Nazianze », in *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715),* étude rassemblée par R. BRAUN et J. RICHER, Paris, Belles Lettres, 1978, p. 89-98.

KONDOTHRA G., « The Word – Human and Divine : an Approach of Gregory Nazianzen », *Studia Patristica* 16 (1985), p. 385-388.

MATHIEU J.-M., *Structure et méthode de l'œuvre doctrinale de Grégoire de Nazianze,* thèse en Sorbonne, s. d.

MORESCHINI C., « Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* ser. III, 1974, IV, 4, p. 1348-1392.

MOSSAY Justin, *La mort et l'au-delà dans Saint Grégoire de Nazianze,* Louvain, Publications Universitaires, 1966.

OSBORN E., « Theology and Economy in Gregory the Theologian », *Logos. Festschrift für Luise Abramovsky zum 8. Juli 1993,* Berlin, New York, de Gruyter, 1993, p. 361-383.

PÉPIN Jean, « Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique », *Vigiliae Christianae* 36 (1982), p. 251-260.

PINAULT Henri, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, G. Romain, 1925.

SPIDLIK Thaddée, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971.

SZYMUSIAK J.-M., « Grégoire de Nazianze et le péché », *Studia Patristica* 9 (1966), p. 288-305.

IV. – AUTRES ÉTUDES

1. *Théologie et cosmologie dans l'Antiquité*

ARMSTRONG A.-H., « The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians », *Studia Patristica* 5 (1962), p. 427-429.

AUBIN Paul, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1992.

BARNARD L.-W., « God, the Logos, the Spirit and the Trinity in the Theology of Athenagoras », *Studia Theologica* 24 (1970), p. 70-92.

BARTON Tamsyn, *Ancient Astrology*, chap. III, « The Triumph of Christianity », London, New York, Routledge, 1995 (Coll. *Sciences of Antiquity)*, p.64-85.

BLANC Cécile, « L'angélologie d'Origène », *Studia Patristica* 14 (1976), p. 79-109.

—, « Dieu est *pneuma*. Le sens de cette expression chez Origène », *Studia Patristica* 16 (1985), p. 224-241.

BOUCHÉ-LECLERCQ A., *L'Astrologie grecque*, éd. inchangée de 1899, Bruxelles, Culture et civilisation, 1963.

BOYANCÉ P., « Études philoniennes », *Revue des Études Grecques* 76 (1963), p. 64-110.

BRISSON Luc, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

CALLAHAN J.-F., « Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology », *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), p. 29-57.

CORNELIS H., « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1959), p. 32-80 et 201-247.

CROUZEL Henri, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956.

—, « L'image de Dieu dans la théologie d'Origène », *Studia Patristica* 2 (1957), p. 194-201.

—, « Angélologie et cosmologie d'Origène et de Plotin », *Studia Patristica* 26 (1993), p. 234-245.

DANIÉLOU Jean, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970.

—, « La symbolique du Temple de Jérusalem chez Philon et Josèphe » in *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Actes du congrès qui a eu lieu à Rome sous les auspices de l'IsMEO avec la collaboration du Musée Guimet, avril-mai 1955), Rome, IsMEO, 1957, p. 83-90.

DUHEM Pierre, *Le système du monde. Histoires des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vol., Paris, Hermann, 2a éd., 1954-1959.

FANTINO J., « La théologie de la création *ex nihilo* chez Saint Irénée », *Studia Patristica* 26 (1993), p. 126-135.

FESTUGIÈRE A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1944, 1949, 1953, 1954, 4 vol. (I – L'astrologie et les sciences occultes ; II – Le Dieu cosmique ; III – Les doctrines de l'âme ; IV – Le Dieu inconnu et la gnose).

GILLET R., « L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 6 (1962), p. 62-83.

HAMMAN A., « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne », *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1968), p. 1-23 et 97-122.

HANSON R. P. C., « The Transformation of Images in the Trinitarian Theology of the Fourth Century », *Studia Patristica* 17-1 (1982), p. 97-115.

HARL Marguerite, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la "satiété" (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », *Studia Patristica* 8 (1966), p. 373-405.

—, « Cosmologie grecque et représentations juives chez Philon » in *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du CNRS, Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, 1967, p. 189-205.

KOLP A.-L., « Partakers of the Divine Nature. The Use of *II Peter* I, 4 by Athanasius », *Studia Patristica* 17-3 (1982), p. 1018-1023.

LEBRETON J., « *Agennetos* dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du deuxième siècle », *Recherches de Sciences Religieuses* 16 (1926), p. 431-443.

LILLA Salvatore, « La teologia negativa del pensiero greco classico a quello patrístico e bizantino », *Heliakon*, 22-27 (1982-1987), p. 211-279, 28 (1988), p. 203-279, 29-30 (1989-1990), p. 97-186.

LOUTH A., « The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril », *Studia Patristica* 19 (1989), p. 198-202.

LUNEAU A., « Les âges du monde. État de la question à l'aurore de l'ère patristique', *Studia Patristica* 5 (1962), p. 509-518.

LYMAN J. R., *Christology and Cosmology*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

MALHERBE A.-J., « The Holy Spirit in Athenagoras », *The Journal of Theological Studies* NS 20 (1969), p. 538-542.

—, « Athenagoras on the Location of God », *Theologische Zeitschrift* 26 (1970), p. 46-52.

MANSFELD J., « *Peri kosmou* : A Note on the History of a Title », *Vigiliae Christianae* 46 (1992), p. 391-411.

MORAUX P., « *Quinta essentia* », *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Pauly-Wissowa 24-1 (1963), col. 1171-1263.

O'CLEIRIGH P. M., « Prime Matter in Origen's World Picture » », *Studia Patristica* 16 (1985), p. 260-263.

ORBAN A.-P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen, Dekker, Van de Vegt, 1970 (Coll. *Graecitas Christianorum Primaeva*, tomus IV).

OTIS B., « Cappadocian Thought as a Coherent System », *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) p. 95-124.

—, « Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time », *Studia Patristica* 14 (1976), p. 327-357.

PATTERSON L. G., « The Creation of the Word in Methodius' *Symposium* », *Studia Patristica* 9 (1966), p. 240-250.

PÉPIN Jean, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964.

RIUS CAMPS J., « La suerte final de la naturaleza incorpórea según el *Peri Archôn* de Orígenes. Formulación fluctuante entre el dato revelado y los presupuestos filosóficos de un sistema », *Studia Patristica* 14 (1976), p. 168-179.

ROWE J. N., « Origen's Subordinationism as illustrated in his *Commentary on St. John's Gospel* », *Studia Patristica* 11 (1972), p. 222-228.

RUNIA David T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986.

SAMBURSKY S., *The Physical World of Late Antiquity*, London, Routledge, Kegan Paul, 1962.

TORCHIA N. J., « Theories of Creation in the Second Century Apologists and their Middle Platonic Background », *Studia Patristica* 26 (1993), p. 192-210.

ULLMANN W., « The Cosmic Theme of the Prima Clementis and its Significance for the Concept of Roman Rulership », *Studia Patristica* 11 (1972), p. 85-91.

WALLIS R. T., « Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas », *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London, 1981, p. 223-235.

WIDDICOMBE P., « Ὁ ὤν and the transcendance of Being in Origen's Thought », *Studia Patristica* 26 (1993), p. 342-346.

WILSON R. Mc L., « The Early History of the Exegesis of Gen. 1 : 26 », *Studia Patristica* 1 (1957), p. 420-437.

WOLINSKI J., « L'emploi de τριάς dans les *Traités contre les Ariens* d'Athanase d'Alexandrie », *Studia Patristica* 21 (1989), p. 448-455.

2. *Les Pères et la philosophie*

ALEXANDRE Monique, « Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 10 (1970), p. 35-43.

ARMSTRONG A-H., « Two Views of Freedom. A Christian Objection in Plotinus' *Enneads* VI, 8 [39], 7, 11-15 ? », *Studia Patristica* 17-1 (1982), p. 397-405.

—, « Plotinus and Christianity with Special Reference to II, 9 [33] 9, 26-83 and V, 8 [31] 4, 27-36 », *Studia Patristica* 20 (1989), p. 83-86.

ARNOU R., « Platonisme des Pères », *DTC* XII-2, col. 2258-2392.

BARNARD L. W., « The Philosophical and Biblical Background of Athenagoras », *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, 1972, p. 3-16.

CORSINI F., « Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'*Hexaemeron* de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 1 (1957), p. 94-103.

CROUZEL Henri, « La connaissance dont jouit Dieu suivant Plotin et suivant Origène », *Studia Patristica* 21 (1989), p.285-297.

DANIÉLOU Jean, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944.

GILSON Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944.

—, *History of the Christian Philosophy in the Middle-Ages*, New-York, Random House, 1955.

HANSON R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988.

IVANKA E. von, « Platonisme et néoplatonisme », *Encyclopédie de la Foi*, tome III, Paris, Cerf, 1966, p. 437-468.

—, *Plato Christianus . La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990.

MALHERBE A.-J., « The Structure of Athenagoras' *Supplicatio pro Christianis* », *Vigiliae Christianae* 23 (1969), p. 1-20.

—, « Athenagoras on the Poets and Philosophers », *Kyriakon. Festschrift J. Quasten* I (1970), p. 214-225.

O'KEEFE J. J., « Sin, ἀπάθεια and Freedom of the Will in Gregory of Nyssa », *Studia Patristica* 22 (1989), p. 52-59.

OSBORN E. F., « The Christian God and the Platonic One », *Studia Patristica* 22 (1989), p. 119-131.

RIEDWEG C., « A Christian Middle-Platonic Document : Pseudo-Justin's *Ad Graecos de vera religione* hitherto known as *Cohortatio ad Graecos* », *Studia Patristica* 26 (1993), p. 177-183.

RUNIA D., *Philo in Early Christian Literature*, Assen, Van Gorcum, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

VANNIER M.-A., *Creatio, conversio, formatio chez Saint Augustin*, Fribourg, Suisse, Editions Universitaires, 1991.

3. *Histoire des doctrines philosophiques et religieuses de l'Antiquité*

ARMSTRONG A-H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, University Press, 1967.

BARDY G., « Manichéisme », *DTC* IX-2, col. 1872-1879.

DECRET F., « Basile le Grand et la polémique anti-manichéenne en Asie Mineure au IVe siècle », *Studia Patristica* 17-3 (1982) p. 1060-1064.

FLICHE A. et MARTIN V., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, tome III, « De la paix constantinienne à la mort de Théodose », par J.-R. PALANQUE, G. BARDY et P. de LABRIOLLE, Paris, Bloud et Gay, 1950.

GRABAR A., *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992 (Coll. *La littérature artistique)*.

HADOT I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978.

—, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études augustiniennes, 1984.

LE BACHELET Xavier, « Arianisme », *DTC* I, col. 1179-1863.

LEBRETON J., *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, Beauchesne, 1927, 2 vol.

MARROU H. I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1945.

MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., VENARD M., *Histoire du christianisme des origines à nos jours,* tome II, *Naissance d'une chrétienté (250-430),* Paris, Desclée, 1995.

O'MEARA D., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin,* Leiden, Brill, 1975.

REALE Giovanni, *Storia della filosofia antica,* IV, « Le scuole dell'età imperiale, Milan, Università Cattolica, 1992.

SALINAS DE FRIAS Manuel, « Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos » in *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía,* Universidad de Murcia, 1990, p. 237-245.

SIMONETTI Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo,* Rome, Institutum Patristicum « Augustinianum », 1975.

—, « Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti », *Augustinianum,* 38-1, juin 1998, p. 5-27.

TARDIEU M., *Le manichéisme,* Paris, PUF, 1981 (Coll. *Que sais-je ?).*

4. *Études particulières*

BARDY G., « Justin », *DTC* VIII, col. 2228-2277.

—, « Théophile d'Antioche », *DTC* XV, col. 530-536.

—, « Cyrille de Jérusalem », *DS* II, col. 2683-2687.

BAREILLE G., « Athénagore », *DTC* I, col. 2210-2214.

BARNARD L-W., « Athenagoras : *De Resurrectione* », *Studia Theologica* 30 (1976), p. 1-42.

CHRIST W.-PARANIKAS M., *Anthologia Graeca Carminum Christianorum,* Olms, Hildesheim, 1871, 1963.

CROUZEL Henri, *Origène et la connaissance mystique,* Paris, Desclée, 1961.

DANIÉLOU Jean, *Philon d'Alexandrie,* Paris, Fayard, 1958.

—, *Le quatrième siècle : Grégoire de Nysse et son milieu,* Institut Catholique de Paris, notes de cours polycopiées, s. d.

ERNEST J.-D., « Athanasius of Alexandria : The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context », *Vigiliae Christianae* 47 (1993), p. 341-362.

GAIN Benoît, *L'Église de Cappadoce au IVᵉ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379),* Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1985.

GOLDSCHMIDT V., « Les thèmes du *De defectu oraculorum* de Plutarque » in *Questions platoniciennes* (chap. 12), Paris, Vrin, 1970, p. 223-229.

GOODENOUGH E., *An introduction to Philo Judaeus,* New Haven, Yale University Press, 1940.

GRANT R. M., « The *Book of Wisdom* at Alexandria. Reflections on the History of the Canon and Theology », *Studia Patristica* 7 (1966), p. 462-472.

INGLEBERT Hervé, *Histoire, géographie et ethnographie chez les Romains chrétiens,* dossier d'habilitation présenté sous le patronage de M. le Professeur C. Lepelley, Université de Paris-X Nanterre, 1997, vol. 3 et 4 : « Les mutations des savoirs sur le temps et l'espace dans l'Antiquité chrétienne ».

LE BACHELET Xavier, « Cyrille (saint), évêque de Jérusalem », *DTC* III, col. 2527-2577.

MERIDIER L., *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse,* Rennes, F. Simon, 1906.

MOSSAY J., *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVᵉ siècle,* Louvain, Abbaye du Mont-César, 1965.

NAU F., « Apocryphes clémentins », *DTC* III, col. 201-223.

—, « Constitutions apostoliques », *DTC* III, col. 1520-1537.

PATTERSON L. G., « *De libero arbitrio* and Methodius' Attack on Origen », *Studia Patristica* 14 (1976), p. 160-166.

ROQUES R., « Denys l'Aréopagite (le pseudo-) », *DS* III, col. 244-429.

SOLIGNAC A., « Tatien », *DS* XV, col. 52-57.

ZEEGERS VANDER VORST N., « Théophile d'Antioche », *DS* XV, col. 530-542.

INDEX GÉNÉRAUX

Index des mots grecs

Index des références bibliques

Index des auteurs anciens

Index analytique



Table des matières

COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

CLASSIFICATION PAR SÉRIES ET NUMÉROS

(La date de publication est donnée entre parenthèses)

Série «Antiquité»

1-2-3 Augustinus Magister. Congrès international augustinien 1954 (1955)
4 CHAIX-RUY, J. - Saint Augustin : Temps et histoire (1956)
5-6 TESTARD, M. - Saint Augustin et Cicéron (1958)
7-8 FONTAINE, J. - Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique (1959)
9 O'MEARA, J. J. - Porphyry's philosophy from oracles in Augustine (1959)
10 FORTIN, E. L. - Christianisme et culture philosophique au V[e] siècle ... (1959)
11 LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Biblia Augustiniana. Livres historiques (1960)
12 GUY, J.- C. - Unité et structure logique de la *Cité de Dieu* de saint Augustin (1961)
13 PEZA, E. de LA - El significado de «cor» en San Agustín (1962)
14 HOLTE, R. - Béatitude et sagesse ... (1962)
15 COURCELLE, P. - Les *Confessions* de saint Augustin dans la tradition littéraire (1963)
16 KŒRNER, F. - Vom Sein und Sollen des Menschen ... (1963)
17 LAMIRANDE, E. - L'Église céleste selon saint Augustin (1963)
18 LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Biblia Augustiniana. Les douze petits prophètes (1963)
19 COURCELLE, P. - Histoire littéraire des grandes invasions germaniques. - 3[e] éd. (1964)
20 Vita sancti Augustini imaginibus adornata (1964)
21 LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Biblia Augustiniana. Les épîtres aux Thessaloniciens (1964)
22 CRESPIN, R. - Ministère et sainteté ... (1965)
23 LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Recherches de chronologie augustinienne (1965)
24 COURCELLE, J. et P. - Iconographie de saint Augustin - XIV[e] siècle (1965)
25 NTEDIKA, J. - L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin (1966)
26 LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Biblia Augustiniana. Le Deutéronome (1967)
27 DU ROY, O. - L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin ... (1966)
28 COURCELLE, P. - La *Consolation de Philosophie* dans la tradition littéraire ... (1967)
29-30 VERHEIJEN, L. - La Règle de saint Augustin (1967)
31 MANDOUZE, A. - Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce (1968)
32-33 HADOT, P. - Porphyre et Victorinus (1968)
34 Hilaire de Poitiers, évêque et docteur (1968)
35 Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 1968 (1969)
36 PERLER, O. - Les voyages de saint Augustin (1969)
37 PLAGNIEUX, J. - Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien (1969)
38 COURCELLE, J. et P. - Iconographie de saint Augustin. XV[e] siècle (1969)
39 O'MEARA, J. J. - Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius ... (1969)
40 ZUM BRUNN, E. - Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin... (1969)
41 DECRET, F. - Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine... (1970)
42 LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Biblia Augustiniana. Le livre de la Sagesse (1970)
43 MICHAÉLIDÈS, D. - «Sacramentum» chez Tertullien (1970)
44 HADOT, P. - Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres (1971)
45 DOIGNON, J. - Hilaire de Poitiers avant l'exil (1971)
46 COURCELLE, J. et P. - Iconographie de saint Augustin - XVI[e] et XVII[e] siècles (1972)
47 FREDOUILLE, J.-C. - Tertullien et la conversion de la culture antique (1972)
48 BORGOMEO, P. - L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin (1972)
49 LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Biblia Augustiniana. Le livre de Jérémie (1972)
50 DULAEY, M. - Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin (1973)
51 «In Principio». Interprétations des premiers versets de la Genèse (1973)
52 COURCELLE, P. - Recherches sur saint Ambroise (1973)
53-54 DUVAL, Y.-M. - Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne ... (1973)
55 HADOT, P. - Plotin ou la simplicité du regard.- 2[e] éd. (1973)
56 BLUMENKRANZ, B. - Die Judenpredigt Augustins ... (1973)

57 Moreau, M. - Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin (1973)
58-59-60 Courcelle, P. - «Connais-toi toi-même» de Socrate à saint Bernard (1975)
61 Madec, G. - Saint Ambroise et la philosophie (1974)
62-63-64 Claesson, G. - Index Tertullianeus (1974-1975)
65 Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale (1974)
66 Tardieu, M. - Trois mythes gnostiques, Adam, Eros et les animaux d'Égypte ... (1974)
67 La Bonnardière, A.-M. - Biblia Augustiniana. Le Livre des Proverbes (1975)
68 Origène. - Traité des principes. Traduction de la version latine de Rufin ... (1976)
69 Pépin, J. - Mythe et allégorie ... (1976)
70 Braun, R.- Deus christianorum ... - 2e éd. (1977)
71 Dagens, C. - Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes (1977)
72-73 Savon, H. - Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif (1977)
74-75 Decret, F. - L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinal
(1978)
76 Hadot, I. - Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius (1978)
77 Lewi, H. - Chaldaean Oracles and Theurgy ... (1978)
78 Dieu et l'Être. Exégèses d'*Exode* 3, 14 et de *Coran* 20, 11-24 (1978)
79 Deléani, S. - Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien (1979)
80-81 Lepelley, C. - Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire (1979-1981)
82 Burns, J. P. - The Development of Augustine's doctrine of operative Grace (1980)
83 Courcelle, J. et P. - Iconographie de saint Augustin - XVIIIe siècle. L'Allemagne
(1980)
84 Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I (1981)
85 Fontaine, J.- Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien (IIIe-VIe siècles)...(1981)
86 Thélamon, F.- Païens et chrétiens au IVe siècle ... (1981)
87 Hagiographie. Cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles) (1981)
88 Hadot, P. - Exercices spirituels et philosophie antique (1981)
89-90 Monat, P. - Lactance et la Bible ... (1982)
91 Luciani, E. - Les *Confessions* de saint Augustin dans les Lettres de Pétrarque (1982)
92-93-94 Cambronne, P. - Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les *Confessions* ...
(1982)
95 Bochet, I. - Saint Augustin et le désir de Dieu (1982)
96 Flusin, B. - Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis (1983)
97 Schmitt, É. - Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin ... (1983)
98 Les Lettres de saint Augustin découvertes par J. Divjak. Colloque de 1982 (1983)
99 Canévet, M.- Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique ... (1983)
100-101-102 Fontaine, J. - Isidore de Séville et la culture classique ... (1983)
103 Courcelle, P. - Opuscula selecta (1984)
104 Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome II (1984)
105 Poque, S. - Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone (1984)
106 Millet-Gérard, D. - Chrétiens mozarabes et culture islamique ... (1984)
107 Hadot, I. - Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique (1984)
108 Jay, P. - L'exégèse de saint Jérôme d'après son *Commentaire sur Isaïe* (1985)
109 Amat, J. - Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive (1985)
110-111 Le Boulluec, A. - La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles)(1985)
112 Andia, Y. de - Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation ... (1986)
113-114-115 Humeau, G. - Les plus beaux sermons de saint Augustin (1986)
116 Méasson, A. - Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance ... (1986)
117 Wartelle, A. - Saint Justin, *Apologies* ... (1987)
118 Hadot, P. - Exercices spirituels et philosophie antique. - 2e éd. (1987)
119 Augustiniana Traiectina. Colloque d'Utrecht 1986 (1987)
120 Pépin, J. - La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante (1987)
121 Duval, Y. - Auprès des saints corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» ... (1988)
122 Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Colloque de Chantilly 1986 (1988)
123 Hadot, P. - Plotin ou la simplicité du regard. - 3e éd. (1989)
124 Picard, G.-Ch. - La civilisation de l'Afrique romaine. - 2e éd. (1990)
125 Backus, I. - Lectures humanistes de Basile de Césarée ... (1990)
126 Deproost, P.-A. - L'Apôtre Pierre dans une épopée du VIe siècle ... (1990)
127 Troisième centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin. Colloque de Paris 1990
(1990)
128 Courcelle, J. et P. - Iconographie de saint Augustin - XVIIe et XVIIIe siècles (1991)
129 Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. - I, 1 : Inventaire de l'Algérie.
Texte par J.-P. CAILLET, N. DUVAL, I. GUI (1992)
130 Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. - I, 2 : Inventaire de l'Algérie.
Illustrations par N. DUVAL (1992)
131 «Chercheurs de sagesse» : Hommage à Jean Pépin (1992)
132 De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine.
Tome 1 : Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles) (1992)
133 Bouffartigue, J. - L'Empereur Julien et la culture de son temps (1992)
134 Braun, R. - Approches de Tertullien ... (1992)
135 Harl, M. - Le déchiffrement du sens ... (1993)
136 Hadot, P. - Exercices spirituels et philosophie antique. - 3e éd. rev. et augm. (1993)
137-138 Pernot, L. - La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain (1993)
139-140 Dulaey, M. - Victorin de Poetovio, premier exégète latin (1994)
141 Dufraigne, P. - Adventus Augusti, Adventus Christi ...(1994)
142 Madec, G. - Petites études augustiniennes (1994)
143 Boulnois, M.-O. - Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie (1994)
144 Duval, Y. - Lambèse chrétienne : la gloire et l'oubli... (1995)
145 Inglebert, H. - Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome (1996)
146 Delaroche, B. - Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul (1996)
147 Dolbeau, F. - Augustin d'Hippone : vingt-six sermons au peuple d'Afrique (1996)
147A Dolbeau, F. – Mise à jour bibliographique (1996-2000) du volume 147 (2001)
148 Hombert, P.-M. - Gloria gratiae... (1996)
149 Madec G. - Saint Augustin et la philosophie (1996)
150 Madec, G. - Introduction aux "Révisions"... (1996)
151 Andia, Y. de. - Denys l'Aréopagite et sa postérité... (1996)
152 Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques. Actes du Colloque
de Chantilly, 1994 (1997)
153 Bureau, B. - Lettre et sens mystique dans l'*Historia Apostolica* d'Arator (1997)
154 Du héros païen au saint chrétien. Actes du Colloque de Strasbourg, 1995 (1997)
155 Laurence, P. - Jérôme et le nouveau modèle féminin... (1997)
156 Daguet-Gagey, A. - Les *opera publica* à Rome : 180-305 ap. J.-C. ... (1997)
157 Chronica Tertullianea et Cyprianea 1975-1994 (1999)
158 Labarre, S. - Le manteau partagé... (1998)
159 Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque de Chantilly, 1996 (1998)
160 Madec, G. - Chez Augustin (1998)
161 Jeanjean, B. - Saint Jérôme et l'hérésie (1999)
162 Gounelle, R. - La descente du Christ aux Enfers... (2000)
163 Hombert, P.-M. - Nouvelles recherches de chronologie augustinienne (2000)
164 Duval, Y. – Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne (2000)
165 Tkacz, C. - The key to the Brescia casket... (2001)
166 Inglebert, H. - Interpretatio christiana... (2001)
167 Cote, D. - Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon... (2001)
168 Madec, G. – Lectures augustiniennes (2001)

Série «Moyen Âge et Temps Modernes»

1 Pouchet, R. - La «Rectitudo» chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien ... (1964)
2 Blumenkranz, B. - Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien (1966)
3 Wilmart, A. - Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin (1971)
4-5 Longère, J. - Œuvres oratoires de Maîtres parisiens au XIIe siècle ... (1975)
6 Bouhot, J.-P. - Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales (1976)
7 Louis de Léon. - Les Noms du Christ (1978)
8 Vernet, A. - Études médiévales (1981)
9 Longère, J. - La prédication médiévale (1983)
10 Le troisième Concile du Latran (1179) ... Table Ronde du CNRS 1980 (1982)
11 Barenne, O. - Une grande bibliothèque de Port-Royal ... (1985)
12-13 Bougerol, J.-G. - La théologie de l'espérance aux XIIe et XIIIe siècles (1985)

14 Châtillon, J. - Trois opuscules spirituels de Richard de Saint-Victor (1986)
15 Lemaitre, J.-L. - L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale. Table Ronde du CNRS 1982 (1986)
16-17 Bériou, N. - La prédication de Ranulphe de La Houblonnière ... (1987)
18 Jeauneau, É. - Études érigéniennes (1987)
19 Madec, G. - Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes (1988)
20 Gautier Dalché, P. - La «descriptio mappe mundi» de Hugues de Saint-Victor (1988)
21 Beltran, E. - L'idéal de sagesse d'après Jacques Legrand (1989)
22 Orcibal, J. - Jansénius d'Ypres (1585-1638) (1989)
23 Chaussy, Y. - Les Bénédictins de Saint-Maur. Tome 1 : Aperçu historique ... (1989)
24 Chaussy, Y. - Les Bénédictins de Saint-Maur. Tome 2 : Répertoire biographique ... (1991)
25 Banniard, M. - Viva voce. Communication écrite et communication orale ... (1992)
26 De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine. Tome 2 : Haut Moyen Âge (VIe-IXe siècles) (1992)
27 Patristique et antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Actes du Colloque de Chantilly 1991 (1993)
28 Backus, I. - La patristique et les guerres de religion en France (1993)
29 Étaix, R. - Homéliaires patristiques latins. Études de manuscrits médiévaux (1994)
30 Morenzoni, F. - Des écoles aux paroisses... (1995)
31-32 Bériou, N. - L'avènement des maîtres de la Parole...(1998)
33 Quantin, J.-L. - Le catholicisme classique et les Pères de l'Eglise... (1999)
34 Gasnault, P. - L'érudition mauriste à Saint-Germain-des-Prés (1999)
35 Lamy, M. - L'Immaculée Conception... (2000)
36 Les Mauristes à Saint-Germain-des-Prés : actes du colloque du 2 décembre 1999 (2001)
37 Tugene, G. - L'idée de nation chez Bède le Vénérable (2001)
38 Boulhol, P. – Claude de Turin : un évêque iconoclaste ... (2002)
39 Fontaine, J. – Isidore de Séville : Traité de la nature (2002)

Hors série

1 Cayré, F. - Dieu présent dans la vie de l'esprit (1951)
2 Pellegrino, M. - Les *Confessions* de saint Augustin. Guide de lecture (1960)
3 Pépin, J. - Théologie cosmique et théologie chrétienne (1964)
4 Sage, A. - La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits (1961 ; 2e éd. 1971)
5 Sage, A. - La vie religieuse selon saint Augustin (1972)
6-7 Van Der Meer, F. - Saint Augustin pasteur d'âmes (1959)

COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

CLASSIFICATION PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE D'AUTEURS

(SA = Série Antiquité ; SMA = Série Moyen Âge ; HS = Hors série)

Amat, J. - Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive .... SA 109
Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale .... SA 65
Andia, Y. de - Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation .... SA 112
Andia, Y. de - Denys l'Aréopagite et sa postérité .... SA 151
Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque de Chantilly (1996) .... SA 159
Augustiniana Traiectina. Colloque d'Utrecht (1986) .... SA 119
Augustinus Magister. Congrès international augustinien 1954 .... SA 1-2-3
Backus, I. - Lectures humanistes de Basile de Césarée .... SA 125
Backus, I. - La patristique et les guerres de religion en France .... SMA 28
Banniard, M. - Viva voce. Communication écrite et communication orale .... SMA 25
Barenne, O. - Une grande bibliothèque de Port-Royal .... SMA 11
Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord
I, 1 : Inventaire de l'Algérie. Texte, par J.-P. CAILLET, N. DUVAL, I. GUI .... SA 129
I, 2 : Inventaire de l'Algérie. Illustrations, par N. DUVAL .... SA 130
Beltran, E. - L'idéal de sagesse d'après Jacques Legrand .... SMA 21
Bériou, N. - La prédication de Ranulphe de La Houblonnière .... SMA 16-17
Bériou, N. - L'avènement des maîtres de la Parole .... SMA 31-32
Biblia Augustiniana par A.-M. La Bonnardière
Le Deutéronome .... SA 26
Les douze petits prophètes .... SA 18
Les épîtres aux Thessaloniciens .... SA 21
Le livre de Jérémie .... SA 49
Le livre de la Sagesse .... SA 42
Le livre des Proverbes .... SA 67
Livres historiques .... SA 11
Blumenkranz, B. - Die Judenpredigt Augustins .... SA 56
Blumenkranz, B. - Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien .... SMA 2
Bochet, I. - Saint Augustin et le désir de Dieu .... SA 95
Borgomeo, P. - L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin .... SA 48
Bouffartigue, J. - L'Empereur Julien et la culture de son temps .... SA 133
Bougerol, J.-G. - La théologie de l'espérance aux XIIe et XIIIe siècles .... SMA 12-13
Bouhot, J.-P. - Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales .... SMA 6
Boulhol, P. – Claude de Turin : un évêque iconoclaste .... SA 168
Boulnois, M.-O. - Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie .... SA 143
Braun, R. - Approches de Tertullien .... SA 134
Braun, R.- Deus christianorum... - 2e éd. .... SA 70
Bureau, B. - Lettre et sens mystique dans l'*Historia Apostolica* d'Arator .... SA 153
Burns, J. P. - The Development of Augustine's doctrine of operative Grace .... SA 82
Cambronne, P. - Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les *Confessions*. .... SA 92-93-94
Canévet, M.- Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique .... SA 99
Cayré, F. - Dieu présent dans la vie de l'esprit .... HS 1
Chaix-Ruy, J. - Saint Augustin : Temps et histoire .... SA 4
Châtillon, J. - Trois opuscules spirituels de Richard de Saint-Victor .... SMA 14
Chaussy, Y. - Les Bénédictins de Saint-Maur. Tome 1 : Aperçu historique .... SMA 23
Chaussy, Y. - Les Bénédictins de Saint-Maur. Tome 2 : Répertoire biographique .... SMA 24
«Chercheurs de sagesse» : Hommage à Jean Pépin .... SA 131
Chronica Tertullianea et Cyprianea 1975-1994 .... SA 157
Claesson, G. - Index Tertullianeus .... SA 62-63-64
Cote, D. - Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon .... SA 67
Courcelle, J. et P. - Iconographie de saint Augustin -XIVe siècle .... SA 24
Courcelle, J. et P. - Iconographie de saint Augustin - XVe siècle .... SA 38
Courcelle, J. et P. - Iconographie de saint Augustin - XVIe et XVIIe siècles .... SA 46
Courcelle, J. et P. - Iconographie de saint Augustin -XVIIe et XVIIIe siècles .... SA 128
Courcelle, J. et P. - Iconographie de saint Augustin -XVIIIe siècle. L'Allemagne .... SA 83
Courcelle, P. - Les *Confessions* de saint Augustin dans la tradition littéraire .... SA 15
Courcelle, P. - «Connais-toi toi-même» de Socrate à saint Bernard .... SA 58-59-60

COURCELLE, P. - La *Consolation de Philosophie* dans la tradition littéraire ... SA 28
COURCELLE, P. - Histoire littéraire des grandes invasions germaniques. - 3e éd ... SA 19
COURCELLE, P. - Opuscula selecta ... SA 103
COURCELLE, P. - Recherches sur saint Ambroise ... SA 52
CRESPIN, R. - Ministère et sainteté ... SA 22
DAGENS, C. - Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes ... SA 71
DAGUET-GAGEY, A. - Les *opera publica* à Rome : 180-305 ap. J.-C ... SA 156
De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine ...
Tome 1 : Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles) ... SA 132
Tome 2 : Haut Moyen Âge (VIe-IXe siècles) ... SMA 26
DECRET, F. - L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale ... SA 74-75
DECRET, F. - Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine ... SA 41
DELAROCHE, B. - Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul ... SA 146
DELÉANI, S. - Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien ... SA 79
DEPROOST, P.-A. - L'Apôtre Pierre dans une épopée du VIe siècle ... SA 126
Dieu et l'Être. Exégèses d'*Exode* 3, 14 et de *Coran* 20, 11-24 ... SA 78
DOIGNON, J. - Hilaire de Poitiers avant l'exil ... SA 45
DOLBEAU, F. - Augustin d'Hippone : vingt-six sermons au peuple d'Afrique ... SA 147
DOLBEAU, F. – Mise à jour bibliographique (1996-2000) du volume 147 ... SA 147A
DUFRAIGNE, P. - Adventus Augusti, Adventus Christi ... SA 141
Du héros païen au saint chrétien. Actes du Colloque de Strasbourg ... SA 153
DULAEY, M. - Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin ... SA 50
DULAEY, M. - Victorin de Poetovio, premier exégète latin ... SA 139-140
DU ROY, O. - L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin ... SA 27
DUVAL, Y.-M. - Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne ... SA 53-54
DUVAL, Y. - Auprès des saints corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» ... SA 121
DUVAL, Y. – Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne ... SA 164
DUVAL, Y. - Lambèse chrétienne : la gloire et l'oubli ... SA 144
ETAIX, R. - Homéliaires patristiques latins. Etudes de manuscrits médiévaux ... SMA 29
FLUSIN, B. - Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis ... SA 96
FONTAINE, J. - Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique ... SA 7-8
FONTAINE, J. - Isidore de Séville et la culture classique… - 2e éd ... SA 100-101-102
FONTAINE, J. – Isidore de Séville : Traité de la nature ... SMA 39
FONTAINE, J. - Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien (IIIe-VIe siècles) ... SA 85
FORTIN, E. L. - Christianisme et culture philosophique au Ve siècle ... SA 10
FREDOUILLE, J.-C. - Tertullien et la conversion de la culture antique ... SA 47
GASNAULT, P. - L'érudition mauriste à Saint-Germain-des-Prés ... SMA 34
GAUTIER DALCHÉ, P. - La «descriptio mappe mundi» de Hugues de Saint-Victor ... SMA 20
GOUNELLE, R. - La descente du Christ aux Enfers ... SA 162
GUY, J.- C. - Unité et structure logique de la *Cité de Dieu* de saint Augustin ... SA 12
HADOT, I. - Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique ... SA 107
HADOT, I. - Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius ... SA 76
HADOT, P. - Exercices spirituels et philosophie antique ... SA 88
HADOT, P. - Exercices spirituels et philosophie antique. - 2e éd ... SA 118
HADOT, P. - Exercices spirituels et philosophie antique. - 3e éd ... SA 136
HADOT, P. - Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres ... SA 44
HADOT, P. - Plotin ou la simplicité du regard.- 2e éd ... SA 55
HADOT, P. - Plotin ou la simplicité du regard. - 3e éd. ... SA 123
HADOT, P. - Porphyre et Victorinus ... SA 32-33
Hagiographie. Cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles) ... SA 87
HARL, M. - Le déchiffrement du sens ... SA 34
Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 1968 ... SA 35
HOLTE, R. - Béatitude et sagesse ... SA 14
HOMBERT, P.-M. - Gloria gratiae ... SA 148
HOMBERT, P.-M. - Nouvelles recherches de chronologie augustinienne ... SA 163
HUMEAU, G. - Les plus beaux sermons de saint Augustin ... SA 113-114-115
INGLEBERT, H. - Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome ... SA 145
INGLEBERT, H. - Interpretatio christiana ... SA 166
«In Principio». Interprétations des premiers versets de la Genèse ... SA 51
JAY, P. - L'exégèse de saint Jérôme d'après son *Commentaire sur Isaïe* ... SA 108
JEANJEAN, B. - Saint Jérôme et l'hérésie ... SA 161
JEAUNEAU, É. - Études érigéniennes ... SMA 18
Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Colloque de Chantilly (1986) ... SA 122

KŒRNER, F. - Vom Sein und Sollen des Menschen ... SA 16
LABARRE, S. - Le manteau partagé ... SA 158
LA BONNARDIÈRE, A.-M. - Recherches de chronologie augustinienne ... SA 23
LAMIRANDE, E. - L'Église céleste selon saint Augustin ... SA 17
LAMY, M. - L'Immaculée Conception ... SMA 35
LAURENCE, P. - Jérôme et le nouveau modèle féminin ... SA 155
LE BOULLUEC, A. - La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles) ... SA 110-111
LEMAITRE, J.-L. - L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale ... SMA 15
LEPELLEY, C. - Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire ... SA 80-81
Les Lettres de saint Augustin découvertes par J. Divjak. Colloque de 1982 ... SA 98
LEWY, H. - Chaldaean Oracles and Theurgy ... SA 77
LONGÈRE, J. - Œuvres oratoires de Maîtres parisiens au XIIe siècle ... SMA 4-5
LONGÈRE, J. - La prédication médiévale ... SMA 9
LOUIS DE LÉON - Les Noms du Christ ... SMA 7
LUCIANI, E. - Les *Confessions* de saint Augustin dans les Lettres de Pétrarque ... SA 91
MADEC, G. - Chez Augustin ... SA 160
MADEC, G. - Introduction aux "Révisions" ... SA 150
MADEC, G. - Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes ... SMA 19
MADEC, G. – Lectures augustiniennes ... SA 168
MADEC, G. - Petites études augustiniennes ... SA 142
MADEC, G. - Saint Ambroise et la philosophie ... SA 61
MADEC, G. - Saint Augustin et la philosophie ... SA 149
MANDOUZE, A. - Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce ... SA 31
Mauristes (Les) à Saint-Germain-des-Prés : actes du colloque du 2 décembre 1999 ... SMA 36
MÉASSON, A. - Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance ... SA 116
MICHAÉLIDÈS, D. - «Sacramentum» chez Tertullien ... SA 43
MILLET-GÉRARD, D. - Chrétiens mozarabes et culture islamique ... SA 106
MONAT, P. - Lactance et la Bible ... SA 89-90
MOREAU, M. - Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin ... SA 57
MORENZONI, F. - Des écoles aux paroisses ... SMA 30
NTEDIKA, J. - L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin ... SA 25
O'MEARA, J. J. - Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine ... SA 9
O'MEARA, J. J. - Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius ... SA 39
ORCIBAL, J. - Jansénius d'Ypres (1585-1638) ... SMA 22
ORIGÈNE. - Traité des principes. Traduction de la version latine de Rufin ... SA 68
Patristique et antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930.
Actes du Colloque de Chantilly 1991 ... SMA 27
Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I ... SA 84
Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome II ... SA 104
PELLEGRINO, M. - Les *Confessions* de saint Augustin. Guide de lecture ... HS 2
PÉPIN, J. - Mythe et allégorie ... SA 69
PÉPIN, J. - Théologie cosmique et théologie chrétienne ... HS 3
PÉPIN, J. - La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante ... SA 120
PERLER, O. - Les voyages de saint Augustin ... SA 36
PERNOT, L., - La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain ... SA 137-138
PEZA, E. de LA - El significado de «cor» en San Agustín ... SA 13
PICARD, G.-Ch. - La civilisation de l'Afrique romaine. - 2e éd ... SA 124
PLAGNIEUX, J. - Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien ... SA 37
POQUE, S. - Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone ... SA 105
POUCHET, R. - La «Rectitudo» chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien ... SMA 1
QUANTIN, J.-L. - Le catholicisme classique et les Pères de l'Eglise ... SMA 33
SAGE, A. - La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits ... HS 4
SAGE, A. - La vie religieuse selon saint Augustin ... HS 5
SAVON, H. - Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif ... SA 72-73
SCHMITT, É. - Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin ... SA 97
TARDIEU, M. - Trois mythes gnostiques, Adam, Eros et les animaux d'Égypte ... SA 66
TESTARD, M. - Saint Augustin et Cicéron ... SA 5-6
THÉLAMON, F.- Païens et chrétiens au IVe siècle ... SA 86
Titres et articulations du texte dans les oreuvres antiques. Actes du Colloque
de Chantilly 1994 ... SA 152
TKACZ, C. - The key to the Brescia casket ... SA 165
Troisième centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin. Colloque de Paris (1990) ... SA 127
Le troisième Concile du Latran (1179)… Table Ronde du CNRS (1980) ... SMA 10

Imprimerie de la Manutention à Mayenne – Décembre 2003 – N° 256-03
Dépôt légal : 4e trimestre 2003
Imprimé en France